COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Edouard Privat, *1913.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.
MAITRE EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

VIII

LES VERTUS ET LES VICES

Πηγὴ γνώσεως.
(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1913

NIHIL OBSTAT :

Fr. Ceslan PABAN-SECOND,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Édouard HUGON,

Des Frères Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

NOV 6 - 1931
1054

IMPRIMATUR :

Fr. Albertus LEPIDI, O. P.

S. P. A. Magister.

AVANT-PROPOS

Continuant l'exposé de la *Prima-Secundae*, le présent volume de notre Commentaire comprend depuis la question 55 jusqu'à la question 89. C'est le double traité des Vertus et des Vices, considérés, non dans le détail et en particulier, mais d'une façon générale.

Dans chacun de ces deux traités, on trouvera des questions de la plus haute importance et qui seront continuellement supposées, quand il s'agira, dans la *Secunda-Secundae*, de l'étude particulière des diverses vertus et des vices qui leur correspondent.

Nous signalerons, comme plus spécialement dignes d'attention, dans le traité des Vertus, les questions du sujet des vertus (q. 56), des vertus intellectuelles (q. 57), des vertus théologales (q. 62), des vertus infuses (q. 63); et aussi, rattachées à ce même traité, les questions des dons du Saint-Esprit (q. 68), des béatitudes et des fruits (q. 69, 70). — Dans le traité des vices ou des péchés, tout serait à signaler. Nous recommanderons surtout ce qui a trait à la nature du péché (q. 71, art. 6 et q. 72, art. 1), au péché de la sensualité (q. 74, art. 3, 4), à la raison de péché dans le péché originel (q. 81, art. 1), aux suites de ce péché et au vrai

rapport qu'ont avec lui les misères morales ou physiques de notre nature actuelle (q. 85); pareillement, ce qui a trait à la nature du péché véniel comparé au péché mortel (q. 88) ou aussi considéré en lui-même (q. 89).

Sur toutes ces questions, les explications des théologiens ou même des commentateurs de saint Thomas présentent souvent des différences assez notables. Fidèle à notre méthode, qui est de traduire la pensée de saint Thomas et cette pensée seule, nous avons évité, non pas seulement d'engager des discussions à fond sur les diverses explications données par les divers auteurs, mais même de les signaler dans le détail. Un double motif nous a dicté cette conduite. C'est d'abord une raison de nécessité. Le seul exposé de la pensée de saint Thomas est assez considérable pour que nous ne voulions pas surcharger cet exposé de tout ce qui a pu être dit ou écrit à l'occasion des questions traitées par le Maître. Un second motif est une raison de paix et de sérénité. A quelques rares exceptions près, tout l'ensemble des théologiens et des commentateurs accepte aujourd'hui, en principe, l'autorité de saint Thomas. Chacun déclare vouloir ne défendre que sa doctrine. Comme cependant la manière de l'entendre diffère parfois, il serait délicat d'opposer entre eux des noms qui n'appartiennent pas toujours à des écoles diverses. Nous avons préféré nous contenter de lire le texte du saint Docteur. En lisant ce texte dans sa suite, et non par simples fragments plus ou moins isolés, qu'on court risque parfois de solliciter un peu, nous avons vu la pensée du saint Docteur se dégager d'elle-même dans toute sa pureté. Et peut-être, parmi ceux qui le liront ainsi avec nous, s'en trouvera-t-il plusieurs qui seront agréablement étonnés de découvrir dans cette simple lecture une doctrine qui ne laissera pas que de leur paraître nouvelle. On gagne toujours, pour

la pureté et la fraîcheur, à puiser l'eau vive dans sa première source.

A côté de cet avantage, qui est de nous donner la doctrine du Maître inaltérée et pure, au milieu d'interprétations quelquefois très diverses, la lecture suivie et directe du texte de saint Thomas nous fournit encore les principes de solution les plus sûrs pour résoudre les multiples questions que l'esprit humain ne cesse de soulever autour des données de la foi. Ces dernières années, on a écrit des volumes au sujet de l'action surnaturelle de Dieu dans les âmes. Plusieurs Revues se sont fait l'écho de ces études, ou même ont pris une part directe et considérable à leur discussion. On a d'ailleurs invoqué souvent l'autorité de saint Thomas au cours de ces controverses. Nous croyons que ceux-là mêmes qui les ont suivies avec le plus d'intérêt et d'attention liront avec quelque profit, dans leur exposé intégral, les questions 68, 69 et 70, qui traitent des dons du Saint-Esprit, des béatitudes et des fruits. Il n'est même pas improbable que cette lecture modifie quelquefois leur conviction première et les fixe dans un sens qu'ils n'avaient point prévu.

Les questions que nous venons de rappeler, comme aussi la grande question des vertus théologales, ou celles qui ont trait soit au péché originel, soit au péché mortel et au péché véniel, nous jettent en pleine théologie et en plein surnaturel. Elles ne laissent pourtant pas, à chaque instant, de présenter l'intérêt le plus vif, même du simple point de vue philosophique. Il y a d'ailleurs d'autres questions dont l'objet matériel est plutôt philosophique, bien que saint Thomas les traite toujours à la lumière de la foi en même temps qu'à la lumière de la raison. Telles sont les premières questions du traité des Vertus, où le saint Docteur développe d'une manière si parfaite ce qu'il y avait déjà de si admirable psy-

chologie morale dans l'*Éthique* d'Aristote. — De ces questions, comme aussi des questions proprement théologiques et surnaturelles, nous osons recommander tout spécialement la lecture aux esprits qui n'ont point le bonheur de partager notre foi, mais qui demeurent ouverts à l'exposé sincère, lumineux et génial de ce qui intéresse au plus haut point les suprêmes destinées de l'âme humaine.

Rome, en la fête des saints Apôtres Pierre et Paul,
29 juin 1913.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

SECONDE PARTIE

PREMIÈRE SECTION.

QUESTION LV.

DE L'ESSENCE DE LA VERTU.

Saint Thomas, au début de la question 49, nous a avertis qu'avec cette question commençait l'étude des principes de l'acte humain, dont il avait étudié la nature et les conditions dans les questions précédentes. Ces principes de l'acte humain se ramenaient à deux grandes catégories : les principes intrinsèques ; et les principes extrinsèques. Les principes intrinsèques étaient de deux sortes : les facultés de l'âme ; et les habitus, destinés à parfaire ces facultés. Nous n'avions pas à étudier ici les facultés de l'âme, puisque l'étude en avait été faite dans la Première Partie. Restait donc seulement l'étude des habitus. A ce sujet, le saint Docteur nous disait qu'il y aurait à considérer les habitus, d'abord d'une façon générale et sous leur raison commune d'habitus ; puis, d'une façon spéciale, selon que la raison même d'habitus peut se retrouver en des espèces distinctes. Nous avons terminé la considération des habitus en général. Elle a fait l'objet des six précédentes questions, depuis la question 49 jus-

qu'à la question 54. Avec la question actuelle, c'est donc l'étude des habitus considérés dans la diversité de leurs espèces, qui se présente à nous.

Or, de toutes les divisions qui peuvent affecter l'habitus, la plus essentielle est la division qui le distingue en habitus bon et en habitus mauvais. C'est qu'en effet, il est essentiel à l'habitus d'être une disposition ayant trait à ce qui convient ou ne convient pas à telle nature ; et toute disposition à ce qui convient a raison de bien, comme toute disposition à ce qui ne convient pas a raison de mal. Il s'ensuit que devant traiter de l'habitus selon ses diverses espèces, notre étude comprendra deux grandes divisions : des habitus bons ; et des habitus mauvais. Les premiers portent le nom de vertus ; les seconds, le nom de vices. De là, cette partition de notre nouveau traité, en traité des vertus et en traité des vices ou des péchés. « Parce que, déclare expressément saint Thomas, les habitus, ainsi qu'il a été dit (q. 54, art. 3), se distinguent selon le bien et le mal, nous traiterons, d'abord, des habitus bons, qui sont les vertus et les autres choses qui leur sont adjointes. comme les dons, les béatitudes et les fruits ; puis, des habitus mauvais, savoir des vices et des péchés ». La première partie comprendra depuis la question 55 jusqu'à la question 70 ; la seconde, depuis la question 71 jusqu'à la question 89.

« Au sujet des vertus », poursuit saint Thomas, « il y aura cinq choses à considérer : premièrement, l'essence de la vertu (q. 55) ; secondement, son sujet (q. 56) ; troisièmement, la division des vertus (q. 57-62) ; quatrièmement, la cause de la vertu (q. 63) ; cinquièmement, certaines propriétés de la vertu » (q. 64-67). — Les trois questions qui suivront (q. 68-70) traiteront des dons, des béatitudes et des fruits.

La question de l'essence de la vertu comprend quatre articles :

1° Si la vertu humaine est un habitus?
2° Si elle est un habitus opératif?
3° Si elle est un habitus bon?
4° De la définition de la vertu.

L'ordre de ces articles ne pouvait être plus parfait. Les trois premiers s'enquièrent des éléments qui constituent l'essence de la vertu ; le quatrième examine la définition classique de la vertu, selon qu'elle a été formulée par saint Augustin. — Pour les éléments constituant l'essence de la vertu, l'article premier étudie le genre éloigné ; l'article 2, le genre prochain ; l'article 3, la différence spécifique.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si la vertu humaine est un habitus?

Le mot « vertu *humaine* » se doit prendre ici dans son sens le plus formel, pour autant qu'il s'agit de ce qui affecte le principe de l'acte humain, sous sa raison propre d'acte humain, ou moral, et même libre. — Cinq objections veulent prouver que « la vertu humaine n'est pas un habitus ». — La première est la parole fameuse d'Aristote « définissant la vertu, *le terme de la puissance*, ainsi qu'il est dit au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7, 8 ; de S. Th., leç. 25). Or, le terme de toute chose se ramène au genre de la chose qu'il termine ; comme le point se ramène au genre de la ligne. Il s'ensuit que la vertu se ramène au genre de la puissance et non pas au genre de l'habitus ». — La seconde objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au second livre du *Libre Arbitre* (ch. XIX), que *la vertu est le bon usage du libre arbitre*. Or, l'usage du libre arbitre est un acte. Donc la vertu n'est pas un habitus, mais un acte ». — La troisième objection appuie dans le même sens. « Ce n'est point par les habitus, que nous méritons ; mais par les actes.

Sans quoi, l'homme mériterait toujours, même quand il dort. Puis donc que nous méritons par les vertus, il s'ensuit que les vertus ne sont pas des habitus mais des actes ». — La quatrième objection revient à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv), que la vertu est l'ordre de l'amour; et, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. xxx), que *l'ordonnance qui s'appelle la vertu consiste à jouir de ce dont il faut jouir et à user de ce dont il faut user*. D'autre part, l'ordre ou l'ordonnance désigne soit un acte soit une relation. Il s'ensuit que la vertu n'est pas un habitus, mais un acte ou une relation ». — Enfin, la cinquième objection dit que « s'il est des vertus humaines, il y a aussi des vertus naturelles » ou d'ordre physique. « Or, les vertus naturelles ne sont pas des habitus, mais certaines puissances » ou énergies appartenant soit à la seconde, soit à la troisième espèce de qualité. « Donc les vertus humaines non plus ne sont pas des habitus ».

L'argument *sed contra* apporte l'autorité d' « Aristote », qui, « au livre des *Prédicaments* (ch. vi, n. 4), fait de la science et de la vertu des habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par expliquer le mot vertu et indique ce qu'on entend communément par ce mot pris dans son sens le plus général. « La vertu désigne une certaine perfection de la puissance. D'autre part, la perfection d'une chose se mesure surtout à l'ordre de cette chose à sa fin. Et parce que l'acte est la fin de la puissance, il s'ensuit qu'une puissance est parfaite, selon qu'elle se trouve déterminée à son acte. — Or, il est certaines puissances » d'agir, « qui, par elles-mêmes, sont déterminées à leurs actes; telles sont les puissances naturelles actives (cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 50, art. 5). Et, à cause de cela, ces sortes de puissances naturelles sont appelées elles-mêmes du nom de vertus ». C'est en ce sens que nous parlons des vertus des corps ou des vertus des plantes. Mais il n'en est pas de même des puissances d'agir qui sont le propre de l'être raisonnable ou de l'agent moral. « Les puissances raisonnables, qui sont le propre de l'homme, ne sont point déterminées à une seule chose; elles se réfèrent, d'une manière indéterminée, à plusieurs. Et, précisément, c'est par l'habitus

qu'elles se trouvent déterminées à leurs actes, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 50, art. 4, 5) ». Puis donc que la vertu est ce qui détermine la puissance par rapport à son acte, « il s'ensuit que les vertus humaines sont des habitus ». — Après les explications données dans le traité des habitus en général, auxquelles vient de nous renvoyer ici saint Thomas lui-même, la conclusion du présent article n'a plus d'obscurité. Elle demeure établie dans la pleine lumière.

L'*ad primum* répond que « parfois, on appelle du nom de vertu ce à quoi la vertu est ordonnée, c'est-à-dire soit l'objet de la vertu, soit son acte. C'est ainsi qu'on donne le nom de foi, tantôt à ce qui est cru, tantôt à l'acte de croire, tantôt à l'habitus lui-même qui fait que l'on croit. Lors donc que la vertu est définie *le terme de la puissance*, on entend ici, par vertu, l'objet de la vertu. Le point ultime, en effet, où peut s'étendre une puissance est ce qui marque la vertu de l'être à qui cette puissance appartient. A supposer, par exemple, que quelqu'un puisse porter cent livres et pas davantage, on dira que sa vertu est de cent livres, non de soixante. Quant à l'objection, elle procédait comme si la vertu était essentiellement le terme de la puissance ». On pourrait, d'ailleurs, même en prenant le mot d'Aristote dans ce second sens, le justifier, sans conclure, comme le voulait l'objection, que la vertu se ramène au genre de la puissance et non à celui de l'habitus. Le mot *puissance* désignerait ici non pas seulement la puissance au sens strict et pour autant qu'elle se distingue de l'habitus, mais, en général, le principe de l'acte ; et parce que ce principe, quand il est parfait, comprend deux choses, la puissance au sens strict, et l'habitus qui la complète ou l'achève, dans ce sens on peut très légitimement dire que l'habitus est ce qui termine la puissance. Cf. *Questions disputées, des Vertus,* q. 1, art. 1, *ad 6um;* et le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 23, q. 1, *q^{la}* 3, *ad 2um*.

L'*ad secundum* dit que « le bon usage du libre arbitre porte le nom de vertu dans le même sens » dont il vient d'être parlé ; « savoir, parce qu'il est ce à quoi la vertu est ordonnée comme à son acte propre. L'acte de la vertu n'est pas autre chose, en effet, que le bon usage du libre arbitre ».

L'*ad tertium* fait observer que « nous sommes dits mériter par quelque chose, d'une double manière. D'abord, comme par le mérite lui-même, à la manière dont nous sommes dits courir par la course » ou en raison de la course. « C'est de cette manière que nous méritons par les actes. Mais il est une autre manière dont nous sommes dits mériter; et c'est en raison du principe qui nous fait mériter; comme nous sommes dits courir en raison de la puissance motrice. De cette façon, nous sommes dits mériter par les vertus et les habitus. »

L'*ad quartum* retourne à la réponse de l'*ad primum* et de l'*ad secundum*. « La vertu est appelée l'ordre ou l'ordonnance de l'amour, en raison de ce à quoi la vertu est ordonnée. La vertu, en effet, est ce qui ordonne l'amour en nous. »

L'*ad quintum* rappelle que « les puissances naturelles sont par elles-mêmes déterminées à une seule chose; tandis qu'il n'en est pas ainsi des puissances raisonnables. Et voilà pourquoi il n'y a pas parité, selon qu'il a été dit » (au corps de l'article).

La vertu humaine, à désigner par là le principe de l'acte proprement humain, selon que ce principe se trouve en fait déterminé à produire son acte en tel sens et de telle manière, appartient au genre habitus. Elle est essentiellement un habitus. L'habitus, en effet, n'est pas autre chose que la détermination d'une puissance préalablement indéterminée. Et puisque la puissance qui est le principe de l'acte proprement humain n'est point déterminée par elle-même à produire son acte en tel sens et de telle manière, si, en fait, elle se trouve déterminée de la sorte, ce qui est le rôle de la vertu, elle ne le sera que par la présence et l'action en elle de l'habitus. La vertu et l'habitus sont ici chose identique. — Mais quelle sorte d'habitus sera la vertu humaine. Nous savons, par ce qui a été dit plus haut, dans le traité des habitus en général (Cf. q. 49, art. 3; q. 50, art. 2), qu'il y a deux sortes d'habitus : l'habitus entitatif, et l'habitus opératif. Auquel des deux faudra-t-il rattacher la vertu dont nous parlons? — C'est ce que nous devons maintenant considérer : et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la vertu humaine est un habitus opératif?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'entre pas dans la raison de la vertu humaine qu'elle soit un habitus opératif ». — La première en appelle à « Cicéron », qui « dit, au quatrième livre des *Questions Tusculanes* (ch. XIII), que la vertu est à l'âme ce qu'est au corps la santé et la beauté. Or, la santé et la beauté ne sont pas des habitus opératifs. Donc la vertu non plus ne l'est pas ». — La seconde objection dit que « dans les choses naturelles ne se trouve pas seulement la vertu d'agir, mais aussi la vertu d'être, comme on voit, par Aristote, au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. XII, n. 1; de S. Th., leç. 26), que certains êtres ont la vertu d'être toujours; et d'autres, la vertu, non pas d'être toujours, mais seulement un temps déterminé. Or, la vertu humaine est dans les êtres raisonnables ce que la vertu naturelle est dans les êtres naturels. Donc la vertu humaine, elle aussi, ne sera pas seulement une vertu d'agir, mais encore une vertu d'être »; et, par suite, on ne doit pas la dire exclusivement et essentiellement un habitus opératif. — La troisième objection arguë d'un mot d' « Aristote », qui « dit, au septième livre des *Physiques* (de S. Th., leç. 5), que la vertu est *la disposition du parfait à l'excellent*. Or, le souverain Bien auquel la vertu doit disposer l'homme est Dieu Lui-même, comme le prouve saint Augustin au second livre *des Mœurs de l'Église* (ch. III-XIV); et ce qui dispose l'âme par rapport à Dieu, c'est une certaine ressemblance avec Lui. Il semble donc que la vertu doit être tenue pour une certaine qualité de l'âme l'ordonnant à Dieu et faisant qu'elle lui ressemble. Elle n'est donc point ordonnée à l'opération. Et, par suite, elle n'est pas un habitus opératif ».

L'argument *sed contra* est une autre parole d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6), que *la vertu d'un être quelconque est ce qui rend son acte bon* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, comme pour l'article précédent, rappelle d'abord la notion générale qui s'attache au mot vertu. « La vertu, selon que son nom même le porte, implique une certaine perfection de la puissance, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Et, parce qu'il est une double puissance, la puissance ordonnée à l'être et la puissance ordonnée à l'agir, la perfection de l'une et l'autre de ces deux puissances est appelée du nom de vertu. Seulement, la puissance ordonnée à l'être se tient du côté de la matière, qui est l'être en puissance ; tandis que la puissance ordonnée à l'agir se tient du côté de la forme, qui est le principe de l'action, tout être agissant selon qu'il est en acte ». — Cela dit, il faut savoir que « dans la constitution de l'homme, le corps a raison de matière ; et l'âme, raison de forme. Quand il s'agit du corps, l'homme communique avec les autres animaux ; de même, pour ce qui est des forces qui sont communes à l'âme et au corps. Seules, les forces qui sont le propre de l'âme, savoir les puissances raisonnables, appartiennent exclusivement à l'homme. Il s'ensuit que la vertu humaine, dont nous parlons, ne peut pas se référer au corps, mais seulement à ce qui est le propre de l'âme ». Puis donc que l'âme n'est pas ordonnée à l'être, n'ayant pas raison de matière, mais étant, au contraire, par elle-même, forme du corps, « il s'ensuit que la vertu humaine n'implique pas un ordre à l'être, mais plutôt à l'agir. Il est donc de la raison de la vertu humaine qu'elle soit un habitus opératif ».

L'*ad primum* doit être soigneusement noté. Il touche au point le plus délicat de la question actuelle. « Le mode de l'action, explique saint Thomas, suit la disposition du sujet qui agit ; car tel est n'importe quel agent, tel sera toujours l'effet produit par lui. Puis donc que la vertu est le principe d'une opération qui a tels caractères, il faut que dans le sujet qui agit préexiste, en raison de la vertu, une certaine disposition conforme aux caractères de l'opération. Or, l'opération que produit la vertu est une opération ordonnée » : l'acte vertueux est, en effet, celui qui répond selon tout lui-même à l'ordre de la raison. « Il s'ensuit que la vertu elle-même sera une certaine disposition ordonnée, dans l'âme ; selon que les puissances de l'âme sont d'une certaine manière ordonnées entre elles et ordonnées à ce qui est dehors » : la

volonté sera ordonnée à la raison ; les puissances inférieures, à la volonté ; et tout ce qui est dans l'homme, à l'ordre des choses qui ne dépendent pas de lui, mais dont lui-même dépend. Comme, d'autre part, la santé et la beauté, à les prendre du côté du corps, impliquent un certain état ou une certaine disposition des parties qui le composent, « à cause de cela, la vertu, pour autant qu'elle est une certaine disposition harmonieuse de l'âme, est assimilée à la santé et à la beauté, qui sont des dispositions harmonieuses du corps. — Mais, conclut saint Thomas, cela n'empêche pas que la vertu ne soit aussi un principe d'opération », et, par suite, un habitus opératif.

Les nombreuses difficultés qui ont été faites contre la doctrine exposée et défendue si nettement par saint Thomas, au sujet de la vertu humaine, devant être conçue sous la raison d'habitus et d'habitus opératif, se résolvent, semble-t-il, d'elles-mêmes, si seulement l'on prend garde à la réponse de notre saint Docteur que nous venons de lire. Toutes ces difficultés se ramènent à ce que la vertu implique un certain ordre ou une certaine relation ; et que l'ordre ou la relation ne sont pas dans le genre habitus, mais forment une catégorie distincte [Cf. les objections citées par Capréolus, tome V, pp. 289-294]. — Nous venons de voir avec quelle netteté saint Thomas lui-même revendique, pour la vertu humaine, ce caractère de disposition ou d'harmonie qui implique, en effet, l'ordre et la relation, soit des diverses facultés entre elles, soit de ces facultés aux choses du dehors. Mais, pour tant que la vertu humaine implique ou connote nécessairement cet ordre, elle demeure, aux yeux de saint Thomas, considérée en elle-même ou dans son essence, un principe d'opération, c'est-à-dire une qualité affectant déterminément telle puissance d'agir et faisant qu'en effet cette puissance d'agir agit en tel sens. Or, ceci est la raison même de l'habitus opératif. — Relire, à ce sujet, les explications qui ont été données plus haut, sur la vraie nature de cet habitus, selon qu'il affecte les puissances raisonnables, q. 50, art. 4, 5 ; q. 54, art. 4.

L'*ad secundum* fait observer que « la vertu qui est ordonnée à l'être n'est pas propre à l'homme ; il n'y a que la vertu ordonnée aux œuvres de la raison qui sont propres à l'homme ».

L'*ad tertium* dit que « la substance de Dieu étant son action même, la plus haute ressemblance de l'homme à Dieu doit se faire en raison de quelque opération. Aussi bien avons-nous dit plus haut (q. 3, art. 2) que la félicité ou la béatitude, par laquelle l'homme devient le plus conforme à Dieu, et qui est la fin de la vie humaine, consiste en une certaine opération ».

La vertu humaine, qui a pour effet de disposer à leurs actions propres les principes d'où émanent les actions d'ordre raisonnable ou proprement humaines, ne peut être, dans son essence, qu'un habitus opératif. — Mais cet habitus opératif, quel est bien son caractère spécifique? Est-il essentiellement un habitus opératif bon ; ou, au contraire, serait-il, sinon mauvais, du moins indifférent, pouvant, tout en restant lui-même, être tantôt bon et tantôt mauvais? — Ce nouveau point de doctrine va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la vertu humaine est un habitus bon?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de la raison de la vertu, qu'elle soit un habitus bon ». — La première dit que « le péché se prend toujours en mal. Or, même pour le péché, il est une certaine vertu, selon ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 56) : *La vertu du péché est la loi*. Donc la vertu n'est pas toujours un habitus bon ». — La seconde objection, très remarquable, en ce sens qu'elle formule ce qui devait être plus tard, en partie, l'opinion de Scot, remarque que « la vertu répond à la puissance. Or, la puissance ne regarde pas que le bien; elle regarde aussi le mal; selon cette parole d'Isaïe, ch. v (v. 22) : *Malheur à ceux qui sont puissants à boire le vin et forts à mêler les liqueurs enivrantes*. Donc la vertu aussi regarde le bien et le mal ». Scot ne disait pas que la vertu regarde le bien et le mal; mais il le disait de l'habitus, qu'il séparait de la raison de vertu, faisant de la vertu une sim-

ple condition extrinsèque et surajoutée [cf. *Sentences*, liv. I, dist. 17, q. 3]. Nous verrons la réponse de saint Thomas. — La troisième objection rappelle que « selon l'Apôtre, dans sa seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9), *la vertu se parfait dans l'infirmité*. Puis donc que l'infirmité est un certain mal, la vertu ne se réfère pas seulement au bien; elle se réfère aussi au mal ».

L'argument *sed contra* est formé d'un double texte de saint Augustin et d'Aristote. — « Saint Augustin dit, au livre *des Mœurs de l'Église* (ch. VI) : *Personne ne doutera que la vertu ne fasse l'âme excellente*. — Et Aristote dit, au second livre de *l'Éthique* (ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6), que *la vertu est ce qui rend bon le sujet où elle est et qui fait aussi que son acte est bon* ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient encore à la notion de la vertu d'où il fait tout partir dans la question actuelle; et c'est, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I) », que « la vertu implique une perfection de puissance; ce qui fait que la vertu de chaque chose se détermine par le point extrême auquel aboutit la puissance de cette chose, comme il est dit au premier livre *du Ciel et du Monde* » (ch. XI, n. 7, 8; de S. Th., leç. 25). Or, s'il en est ainsi, il faut, de toute nécessité, que toute vertu soit chose bonne; et, si elle est elle-même dans le genre habitus, elle sera nécessairement un habitus bon. C'est qu'en effet, « le point extrême auquel aboutit la puissance d'un être doit nécessairement être chose bonne; car tout mal implique un certain défaut; aussi bien, saint Denys dit au chapitre IV des *Noms Divins*, que tout mal est *infirme*. Il faudra donc que la vertu, en toute chose, se dise par rapport au bien. Et, par suite, la vertu humaine, qui est un habitus opératif, est un habitus bon et qui produit le bien ».

L'*ad primum* explique que si parfois l'on parle de vertu au sujet du mal et des méchants, ce n'est point en prenant ce mot dans son sens propre; ce n'est que par adaptation ou similitude et d'une façon métaphorique. « Le mot *bon*, comme le mot *parfait*, ne se disent que d'une façon métaphorique, quand il s'agit des méchants; c'est ainsi qu'on parle d'un parfait voleur ou brigand, et d'un bon voleur ou brigand, comme on le voit par Aristote au cinquième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 18;

Did., liv. IV, ch. XVI, n. 1). De la même manière, on parlera de vertu, d'une façon métaphorique, au sujet des méchants. En ce sens, la loi est appelée *la vertu du péché*, pour autant que la loi a été l'occasion de l'augmentation du péché et a porté en quelque sorte à son maximum le pouvoir » néfaste « du péché ».

L'*ad secundum* dit que « le mal de l'ivresse et de la boisson excessive », comme le mal de tout péché, « consiste dans un défaut d'ordre de la raison » ; c'est parce qu'il n'a pas l'ordre voulu et marqué par la raison, que l'acte peccamineux est mauvais. « Or, il arrive que même avec ce défaut de la raison » et parce que les puissances supérieures dans l'homme n'exercent point leur action ou leur office comme il le faudrait, « il est telle puissance inférieure parfaite en ce qui est de sa sphère propre » : et, par exemple, telle puissance d'ordre sensible se portera, avec toute la perfection voulue dans cet ordre, à ce qui relève de son action, « même à l'encontre ou avec le défaut de la raison » ; car les deux domaines, pour être subordonnés, n'en sont pas moins distincts, et, d'une certaine manière, indépendants. Il est donc possible que la raison étant imparfaite ou en défaut, dans l'homme, certaines autres facultés qui sont en lui soient cependant parfaites dans leur sphère propre. Et à ce titre ou de ce chef, on pourrait parler de vertu, à leur sujet. « Toutefois, la perfection d'une telle puissance, parce qu'elle est avec un défaut de la raison, ne peut pas être appelée du nom de vertu humaine ».

C'est pour n'avoir pas pris garde à cette dernière remarque de saint Thomas, si juste et si profonde, que Scot a imaginé sa théorie de la vertu indépendante de la raison d'habitus et s'y surajoutant en quelque sorte du dehors, à titre accidentel [cf. son commentaire des *Sentences*, liv. I, dist. 17, q. 3]; tandis que, pour nous, la raison de vertu divise essentiellement la raison générique d'habitus. Seulement, il faut prendre garde, comme nous le rappelle ici saint Thomas, que l'habitus opératif dont le propre est de parfaire une puissance d'agir n'aura la raison de vertu, au sens propre, que s'il parfait cette puissance selon que le demande l'être ou la nature du sujet en qui elle se trouve. Si donc cette puissance est une puissance subordonnée, dans le sujet, il ne suffira pas, pour que l'habitus qui la parfait ait rai-

son de vertu, dans ce sujet, qu'elle perfectionne cette puissance dans le seul ordre de sa sphère inférieure; il faudra qu'elle la perfectionne en l'inclinant à agir comme le demande la nature entière du sujet où elle est. Ce n'est qu'alors qu'elle aura la raison de vertu. Et il n'y a donc pas à imaginer, comme le fait Scot, qu'un même habitus existant au préalable dans une faculté d'ordre inférieur indépendamment de l'ordre de la raison, pourra ensuite devenir une vertu, du seul fait que l'ordre de la raison interviendra. Quant cet ordre interviendra, ce sera un habitus nouveau qui existera dans la faculté inférieure, causé précisement par cette action des facultés supérieures pliant les facultés inférieures à agir dans le sens qui est celui de la raison. Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 51, art. 2, sur la genèse des habitus.

L'*ad tertium* fait observer, expliquant le mot de saint Paul, que « la raison se montre d'autant plus parfaite, qu'elle peut davantage vaincre ou tolérer les infirmités du corps et des puissances inférieures. Et c'est pour cela que la vertu humaine, qui est le propre de la raison, est dite se perfectionner dans l'infirmité : il ne s'agit pas de l'infirmité de la raison; mais de celle du corps et des puissances inférieures ».

La vertu humaine, qui doit parfaire la raison et toutes les autres puissances d'agir existant dans l'homme, dans leur rapport avec la puissance supérieure de la raison, est nécessairement un habitus, un habitus opératif, et qui ne peut être qu'un habitus bon. — Que penser maintenant de la définition de la vertu, tirée de saint Augustin, et rendue classique, dès avant saint Thomas, par le Maître des *Sentences* (liv. II, dist. 27)? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si la vertu est convenablement définie?

Six objections veulent prouver que « la définition de la vertu, qui a coutume d'être assignée, savoir que *la vertu est une bonne qualité de l'esprit, qui rend la vie droite, dont personne n'abuse, et que Dieu opère en nous sans nous*, n'est pas une bonne définition ». — La première rejette les mots *bonne qualité*. Elle arguë de ce que « la vertu est une bonté de l'homme; car elle est *ce qui rend l'homme bon*. Or, il ne semble pas que la bonté soit bonne, pas plus que la blancheur n'est blanche. Donc il n'est pas à propos de définir la vertu une *bonne qualité* ». — La seconde objection s'en prend à ces deux mêmes mots rapprochés l'un de l'autre à titre de genre et de différence. « Aucune différence n'est plus vaste que son genre, puisqu'elle le divise. Or, le bien est plus vaste que la qualité : il se confond, en effet, avec l'être », qui comprend tout. « Donc le mot bon ne doit pas être mis dans la définition de la vertu, comme différence du genre qualité. » — La troisième objection cite un texte de « saint Augustin, au douzième livre *de la Trinité* » (ch. VIII), où il est « dit que *la première chose qui ne nous est pas commune avec les animaux marque ce qui appartient à l'esprit*. Or, il y a des vertus qui sont le propre de facultés autres que la raison, comme Aristote le dit au troisième livre de *l'Éthique* (ch. X, n. 1; de S. Th., leç. 19). Donc il n'est pas vrai que toute vertu soit une bonne qualité de *l'esprit* ». — La quatrième objection fait observer que « la droiture semble être le propre de la justice; et aussi bien ce sont les mêmes hommes qu'on appelle droits et justes. Puis donc que la justice est une vertu spéciale, il n'était pas à propos de mettre, dans la définition de la vertu en général, qu'elle est *ce qui assure une vie droite* ». — La cinquième objection dit que « quiconque s'enorgueillit d'une chose, abuse de cette chose. Or, il en est beaucoup qui s'enorgueillissent de la vertu, selon que saint Augustin le marque dans sa Règle, disant que *l'orgueil se glisse même dans les bonnes œuvres pour les détruire*.

Il est donc faux que *personne n'abuse de la vertu* ». — La sixième objection rappelle que « l'homme est justifié par la vertu. Or, saint Augustin dit, *sur saint Jean* (traité LXXII), à propos de ces paroles : *il fera de plus grandes choses que celles-là* (ch. XIV, v. 12) : *Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi.* Il ne fallait donc pas dire, de la vertu, que *Dieu l'opère en nous sans nous* ».

L'argument *sed contra* en appelle simplement à « l'autorité de saint Augustin, dont les paroles ont fourni la définition en question, surtout dans le second livre du *Libre Arbitre* » (ch. XIX).

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la définition donnée comprend d'une manière parfaite toute la raison de la vertu. C'est qu'en effet la raison parfaite d'une chose résulte de la totalité de ses causes. Or, la définition dont il s'agit comprend toutes les causes de la vertu. — On y trouve sa cause formelle, constituée, comme pour toute chose, de son genre et de sa différence, marqués par ces mots : *une qualité bonne*. La qualité, en effet, est le genre de la vertu; et la bonté est sa différence. Toutefois, observe saint Thomas, la définition serait mieux adaptée, si à la place du mot *qualité*, elle avait le mot *habitus*, qui est le genre prochain ». — S'il s'agit de la cause matérielle, « la vertu n'a pas de matière d'où elle soit formée; pas plus qu'elle n'a les autres accidents » liés à cette matière. « Elle a cependant une matière sur laquelle elle porte », qui est son objet; « et une matière où elle est, savoir son sujet » en qui elle réside. « La matière sur laquelle porte la vertu, et qui est son objet, ne pouvait point être marquée dans la définition précitée, parce que l'objet donne aux diverses vertus leur espèce propre; et la définition actuelle est celle de la vertu en général. Et c'est pourquoi, en guise de cause matérielle, c'est le sujet qui est indiqué par ce mot : une qualité bonne *de l'esprit*. — La fin de la vertu est l'opération elle-même, la vertu étant un habitus opératif » : c'est à l'opération qu'elle est essentiellement ordonnée comme à sa fin propre. « Seulement, il est à noter que parmi les habitus opératifs, les uns se terminent toujours au mal; tels les habitus vicieux; d'autres aboutissent tantôt au bien et tantôt au mal; ainsi, l'opinion qui peut se terminer au vrai ou au faux. La

vertu, elle, est un habitus qui ne peut se terminer qu'au bien », selon que nous l'avons marqué à l'article précédent. « Et voilà pourquoi, afin de distinguer la vertu des habitus qui se terminent toujours au mal, il est dit qu'*elle rend la vie droite :* et pour la séparer de ce qui tantôt va au bien et tantôt va au mal, il est dit que *personne n'en use mal.* — La cause efficiente de la vertu infuse, à laquelle s'applique la définition donnée, est Dieu Lui-même; et c'est pour cela qu'il est dit que la vertu *est causée par Dieu en nous sans nous.* Que si l'on retranche ce dernier membre, la définition précitée conviendra à toutes les vertus, soit acquises, soit infuses ».

L'*ad primum* est à retenir. Il formule une admirable règle de métaphysique. « La première chose qui tombe dans l'intelligence, c'est l'être. Il s'ensuit qu'à tout ce qui est perçu par nous, nous attribuons l'être, et, par suite, l'un et le bien, qui s'identifient à l'être. De là vient que nous disons de l'essence, qu'elle est de l'être, qu'elle est une, qu'elle est bonne; de même, pour l'unité, qu'elle est de l'être, qu'elle est une, qu'elle est bonne; pareillement, pour la bonté ». Il s'agit là des transcendantaux, qui dominent toutes les catégories du réel et se retrouvent partout. « Mais il n'en va plus de même, quand il s'agit des formes spéciales », appartenant à des catégories distinctes; « comme, par exemple, la blancheur ou la santé ». Ici, nous n'avons plus l'universalité de perception et d'attribution dont nous parlions tout à l'heure. « Et, en effet, tout ce que nous percevons, nous ne le percevons pas sous la raison de blanc ou de sain » : il est des choses qui sont ou peuvent être; que, par suite, nous pouvons percevoir, puisque tout ce qui participe à la raison d'être peut être perçu par nous; et qui cependant ne sont ni dans la catégorie des êtres blancs, ni dans la catégorie des êtres sains. — Il n'y a donc pas de parité, comme l'objection le donnait à entendre, entre la raison de bonté et la raison de blancheur : celle-ci ne s'applique pas nécessairement, comme le fait la première. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, il faut prendre garde que les accidents et les formes non subsistantes, si on les dit être, ce n'est point qu'elles soient elles-mêmes, mais parce qu'elles font que par elles quelque chose soit; de même, on les dit unes et bonnes, non

point en raison de quelque bonté ou de quelque unité qui viendrait les affecter, mais parce qu'elles font elles-mêmes que par elles quelque chose soit un et soit bon. — Ainsi donc, nous dirons que la vertu est bonne, parce que par elle quelque chose est bon ».

L'*ad secundum* précise le sens et la portée du mot *bon*, dont nous venons de parler, selon qu'on l'applique à la vertu. « Le mot *bon*, qui se trouve dans la définition de la vertu, ne désigne pas le bien en général qui se confond avec l'être et déborde du genre qualité; il désigne le bien de la raison, au sens où saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), dit que *le bien de l'âme consiste à être selon la raison* ». Ce mot ne désigne pas simplement le fait de convenir à une faculté appétitive ou le fait de pouvoir être aimé; il désigne le fait d'être conforme à la raison et de pouvoir être aimé ou approuvé par tout appétit réglé sur la droite raison.

L'*ad tertium* rappelle que « la vertu ne peut se trouver dans les puissances non raisonnables de l'âme, qu'autant que ces puissances participent la raison, ainsi qu'il est dit au premier livre de *l'Éthique* (ch. XIII, n. 19, 20; de S. Th., leç. 20). Et voilà pourquoi c'est la raison ou l'esprit qui est le sujet propre de la vertu humaine ». Cf. ce que nous avons dit plus haut du vrai sujet de l'habitus opératif, q. 50, art. 4, 5.

L'*ad quartum* fait observer que « la droiture propre à la justice est celle qui porte sur les choses extérieures dont l'homme peut faire usage et qui sont la matière propre de la justice, comme nous le verrons plus loin (q. 60, art. 2; 2^a-2^{ae}, q. 58, art. 8). Mais la droiture qui consiste dans l'ordre à la fin voulue et à la loi divine, règle de la volonté humaine, selon qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 4), est commune à toutes les vertus ».

L'*ad quintum* dit qu'« on peut mal user de la vertu, à titre d'objet; comme si l'on ne pense pas de la vertu ce qu'il faudrait, ou si on la hait, ou si l'on s'en fait un sujet d'orgueil. Mais il demeure qu'on n'en peut jamais mal user, comme d'un principe d'acte, en ce sens que l'acte de la vertu soit un acte mauvais ».

L'*ad sextum* explique le membre de phrase qui a trait à la

cause des vertus infuses et qu'on pourrait, en effet, mal entendre. « La vertu infuse est causée en nous sans nous comme principes actifs » dans la production de cette vertu; « mais elle n'est point causée sans nous considérés comme sujets consentants ». A la seule exception des enfants justifiés par la grâce avant l'âge de raison, tout autre sujet en qui Dieu produit la grâce et les vertus infuses, doit coopérer, à titre de cause dispositive, par son libre arbitre et sous forme de sujet consentant, à la production de la grâce et des vertus dans son âme; comme nous aurons à l'expliquer plus tard (q. 112, art. 2). « C'est dans ce sens, ajoute saint Thomas, qu'il faut entendre l'expression que *Dieu cause en nous sans nous*. Quant aux choses qui sont notre œuvre et pour lesquelles nous avons la raison de principe actif, Dieu aussi les cause en nous, mais non point sans nous, agissant à titre de causes efficientes. C'est qu'en effet », même là se retrouve la causalité première et universelle de « Dieu », qui « agit en toute volonté et en toute nature ». — On remarquera cette nouvelle affirmation si catégorique de la doctrine de l'universelle motion divine en tout agent créé, qu'il s'agisse des agents naturels ou même de l'agent volontaire en tant que tel [cf. Première Partie, q. 105, art. 5; 1^{a}-2^{ae}, q. 9, art. 6].

La vertu humaine désigne une perfection du principe de l'acte humain. Cette perfection ne peut être que dans le genre habitus, et même dans le genre prochain qu'est l'habitus opératif, puisque le principe de l'acte humain appartient au genre puissance, dans le sens de puissance opérative. D'autre part, la perfection de ce principe, quand il s'agit de l'acte humain au sens formel de ce mot, ne peut être que chose bonne, purement et simplement; c'est-à-dire que de cet habitus opératif perfectionnant la puissance d'agir en fonction de la règle pure et simple de l'acte humain, ne pourra jamais procéder qu'un acte vraiment bon, au sens pur et simple, pour l'homme qui agit. Et c'est cela même qui spécifie le caractère propre de l'habitus opératif qu'est la vertu humaine. Cet habitus n'existe que si vraiment le sujet en qui il se trouve est, en effet, perfectionné par lui, au point de ne jamais agir sous l'influx de cet habitus que

conformément à la règle pure et simple, d'où dépend la bonté pure et simple de l'acte humain en tant que tel. — Mais ceci nous amène à nous poser la question du sujet de cet habitus opératif essentiellement bon qu'est la vertu humaine, question du plus haut intérêt, dont l'étude précisera encore la vraie nature de la vertu.

QUESTION LVI.

DU SUJET DE LA VERTU.

Cette question comprend six articles :

1° Si la vertu est dans les puissances de l'âme comme dans son sujet?
2° Si une même vertu peut se trouver en plusieurs puissances?
3° Si l'intelligence peut être sujet de la vertu?
4° Si l'irascible et le concupiscible sont le sujet de la vertu?
5° Si les facultés de perception d'ordre sensible sont le sujet de la vertu?
6° Si la volonté peut être le sujet de la vertu?

De ces six articles, les deux premiers étudient les rapports des puissances de l'âme en général avec le fait d'être sujet de la vertu : les quatre autres s'enquièrent des diverses puissances en particulier. — En général, nous avons d'abord l'article premier, qui se demande si c'est aux puissances de l'âme que revient le fait d'être sujet de la vertu.

Article Premier.

Si la vertu est dans les puissances de l'âme comme dans son sujet?

Trois objections veulent prouver que « la vertu n'est pas dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ». — La première en appelle au texte de « saint Augustin », que nous connaissons déjà et qui « dit que la vertu est *ce qui donne une vie droite* (du *Libre Arbitre*, liv. II, ch. XIX). Or, le fait de vivre n'est pas

dû aux puissances de l'âme, mais bien à son essence. Donc la vertu n'est pas dans les puissances de l'âme; elle est dans l'essence ». — La seconde appuie sur la parole d' « Aristote », que nous connaissons aussi et qui « dit que *la vertu rend bon le sujet où elle se trouve et fait aussi que son acte est bon* (*Éthique*, liv. II, ch. VI, n. 2; de S. Th., leç. 6). De même, en effet, que l'acte est dû à la puissance, de même c'est l'essence de l'âme qui fait être le sujet en qui se trouve la vertu. Donc la vertu n'appartient pas plus aux puissances de l'âme qu'elle n'appartient à l'essence ». — La troisième objection remarque que « la puissance est dans la seconde espèce de la qualité. Or, la vertu est une certaine qualité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 4). Puis donc qu'on ne peut pas assigner une qualité à la qualité, il s'ensuit que la vertu n'est pas dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ».

L'argument *sed contra* rappelle un autre texte d'Aristote, également cité. « Il est dit, au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7, 8; de S. Th., leç. 25), que *la vertu est le terme de la puissance*. Or, le terme est dans le sujet qu'il termine. Donc la vertu est dans la puissance de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons tirer d'un triple chef que la vertu appartient manifestement à la puissance de l'âme », et non pas à son essence. — « Premièrement, de la raison même de vertu, qui implique la perfection de la puissance; or, la perfection est dans le sujet qu'elle perfectionne. — Secondement, de ce qu'elle est un habitus opératif, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 2). Toute opération émane de l'âme, en effet, par l'entremise de quelque puissance. — Troisièmement, de ce qu'elle dispose à ce qu'il y a de plus excellent. Ce qu'il y a de plus excellent, en effet, est la fin, qui est soit l'opération même du sujet, soit quelque chose qui se trouve atteint par l'opération émanant de la puissance. — On voit donc que la vertu humaine est dans la puissance de l'âme comme dans son sujet ».

L'*ad primum* distingue le mot *vivre*. « C'est d'une double manière qu'on l'entend. — Parfois, il désigne l'être du sujet qui vit. Dans ce cas, il se réfère à l'essence de l'âme, qui est, pour le

vivant, le principe de son être. — En un autre sens, on applique le mot *vivre* à l'opération du sujet qui vit. C'est dans ce second sens qu'on définit la vertu : *ce qui donne une vie droite :* il s'agit là de l'opération rendue droite par la vertu ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le bien est la fin ou se dit en fonction de la fin. Par cela donc que le bien du sujet qui agit consiste dans son opération, c'est encore de l'opération qu'il s'agit, et, par suite, de la puissance, quand on dit que la vertu rend bon le sujet où elle se trouve ».

L'*ad tertium* doit être noté. Il explique que « si un accident est dit être en un autre comme dans son sujet, ce n'est pas que l'accident par lui-même puisse porter un autre accident; mais parce qu'un accident adhère à la substance par l'entremise d'un autre, comme la couleur affecte le corps par l'entremise de la surface, ce qui fait dire que la surface est le sujet de la couleur. C'est de la même manière que la puissance est dite sujet de la vertu ». Cf. une réponse semblable, donnée à propos des habitus en général, q. 49, art. 2, *ad 2um*.

Puisque la vertu est la perfection de la puissance d'agir et qu'elle est ordonnée, sous forme de principe ultime d'action, à l'action elle-même, il est manifeste que ce n'est pas dans l'essence de l'âme, mais bien dans ses puissances, qu'elle doit exister comme en son sujet. — Une seconde question se pose tout de suite. La vertu qui doit ainsi exister dans les puissances de l'âme, y peut-elle exister en telle sorte qu'une même vertu se trouverait en plusieurs puissances; ou bien est-ce exclusivement à une seule puissance que l'être d'une même vertu doit être réservé? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si une même vertu peut exister en plusieurs puissances?

Trois objections veulent prouver qu' « une même vertu peut exister en deux » ou plusieurs « puissances ». — La première arguë de ce que « les habitus se connaissent par les actes. Or, un même acte procède, diversement, de puissances diverses; c'est ainsi que l'acte de marcher procède de la raison comme du principe qui dirige, de la volonté comme du principe qui meut, de la faculté motrice comme du principe qui exécute. Donc, pareillement, un même habitus de vertu peut exister en plusieurs puissances ». — La seconde objection argumente dans le même sens, en invoquant l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 4), que pour la vertu trois choses sont requises : *savoir ; vouloir ; et agir sans fléchir*. Or, savoir relève de l'intelligence, comme vouloir relève de la volonté. Donc la vertu peut être en plusieurs puissances ». — La troisième objection observe que « la prudence est dans la raison, étant *la droite raison des actions à produire*, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 4, 6; de S. Th., leç. 4). Elle est aussi dans la volonté, puisque la prudence ne peut exister si la volonté est dépravée, comme il est dit au même livre. Donc une même vertu peut être en deux puissances ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. Nous avons dit, là, que « la vertu est dans la puissance de l'âme comme dans son sujet. Or, le même accident ne peut pas être en plusieurs sujets. Donc une même vertu ne peut pas être en plusieurs puissances de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une chose peut être en deux sujets d'une double manière. — D'abord, au même titre. Et, de cette manière, il est impossible qu'une même vertu soit en deux puissances. La raison en est que la diversité des puissances se considère selon les conditions génériques des objets; la diversité des habitus, au contraire, selon les conditions

spéciales. Il s'ensuit que si l'on a diversité des puissances, on a nécessairement diversité des habitus; mais non inversement [Cf. à ce sujet, q. 54, art. 1 *ad 1um*]. — D'une autre manière, une chose peut être en deux ou en plusieurs, non pas au même titre, mais selon un certain ordre. Et, de cette façon, une vertu peut appartenir à plusieurs puissances, en telle sorte que dans l'une elle se trouve principalement, et dans les autres par mode de diffusion ou par mode de disposition », selon que ces autres puissances participent l'influx de la première en disposant à son acte, « pour autant qu'une puissance est mue par une autre et que l'une reçoit de l'autre » [Cf. q. 17; et aussi, q. 50, art. 4, 5].

L'*ad primum* observe que « le même acte ne peut pas, d'une façon égale et selon un même ordre, appartenir à diverses puissances; il ne leur appartient que selon des raisons diverses et dans un ordre distinct ».

L'*ad tertium* répond de même, que « l'acte de savoir est prérequis pour la vertu morale, parce que la vertu morale agit selon la droite raison; mais la vertu morale consiste essentiellement en quelque chose qui est de la faculté appétitive ».

L'*ad tertium* dit que « la prudence est réellement dans la raison comme dans son sujet; mais elle présuppose la rectitude de la volonté, à titre de principe, comme nous le verrons plus loin » (art. suiv. et q. 57, art. 4).

La vertu, considérée sous sa raison propre d'habitus opératif affectant telle puissance et la disposant ultimement à telle action, ne peut être, essentiellement parlant, que dans une seule puissance. Mais parce qu'une puissance déterminée peut requérir, pour son action, d'autres puissances qui reçoivent d'elle ou de qui elle reçoit, il s'ensuit que la vertu n'existera pas dans cette puissance, sans qu'il n'y ait, dans les autres puissances en rapport avec elle, des habitus proportionnés qui seront, eux aussi, ordonnés à l'habitus principal, comme les puissances sont ordonnées entre elles. — Après avoir, d'une façon générale, déterminé que les vertus sont dans les puissances de l'âme comme dans leur sujet et de quelle manière elles s'y trouvent, nous devons maintenant nous enquérir des diverses puissances de l'âme où la vertu

peut exister comme en son sujet. — La question se pose pour quatre sortes de puissances : l'intelligence; l'appétit sensible; les facultés de perception d'ordre sensible; la volonté.

D'abord, l'intelligence. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'intelligence peut être sujet de la vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'intelligence n'est point le sujet de la vertu ». — La première cite un mot de « saint Augustin », qui, « au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv), dit que toute vertu est un amour. Or, le sujet de l'amour n'est pas l'intelligence, mais bien la seule faculté appétitive. Donc aucune vertu n'est dans l'intelligence ». — La seconde objection rappelle que « la vertu est ordonnée au bien, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 55, art. 3). Or, le bien n'est pas objet d'intelligence; il est objet de faculté appétitive. Donc le sujet de la vertu n'est pas l'intelligence, mais la faculté appétitive ». — La troisième objection remarque que « *la vertu est ce qui rend bon le sujet où elle se trouve*, comme le dit Aristote (*Éthique*, liv. II, ch. vi, n. 2, 3; de S. Th., leç. 6). Or, l'habitus qui parfait l'intelligence ne rend pas bon le sujet qui l'a; ce n'est pas, en effet, en raison de sa science ou de son art que l'homme est appelé bon. Donc l'intelligence n'est pas le sujet de la vertu ».

L'argument *sed contra*, qui n'est qu'un argument *sed contra*, s'opposant aux objections, sans prétendre déterminer exactement le vrai sur la question actuelle, fait observer que « l'esprit désigne surtout l'intelligence. Or, le sujet de la vertu est l'esprit, comme il ressort de la définition de la vertu, apportée plus haut (q. 55, art. 4). Donc l'intelligence est le sujet de la vertu ». — Il semblerait même, d'après la raison invoquée dans cet argument, qu'elle le serait à un titre spécial et particulièrement excellent. Le corps de l'article va mettre les choses au point.

Saint Thomas, dans ce corps de l'article, commence par rappeler que « la vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 3),

est un habitus qui fait que quelqu'un agit bien. Or, c'est d'une double manière qu'un habitus est ordonné à un acte bon. — D'abord, en cette sorte que par cet habitus l'homme acquiert la faculté de produire l'acte bon : c'est ainsi que par l'habitus de l'art de la grammaire, l'homme a la faculté de parler correctement ; toutefois, cet art grammatical ne fait pas que l'homme parle toujours correctement; le sujet en qui il se trouve peut faire des barbarismes et des solécismes. Et la raison est la même dans les autres sciences ou les autres arts. — D'une autre manière, l'habitus fait que non seulement on ait la faculté d'agir » bien ou de produire l'acte bon, « mais que l'on use aussi comme il convient de la faculté que l'on a. La justice, par exemple, ne fait pas seulement que l'homme soit porté d'une volonté prompte à accomplir des œuvres de justice ; elle fait aussi qu'il accomplisse en réalité ces œuvres de justice ».

Il faut soigneusement noter cette différence que marque ici saint Thomas, entre les deux modes possibles dont l'habitus opératif bon rend bon l'acte qui dépend de lui ou auquel il est ordonné. Dans un cas, l'habitus bonifie la puissance où il se trouve, considérée comme telle, *sans aucun rapport à la volonté*, dont le propre est de mouvoir de fait à tel ou tel acte. La puissance est donc inclinée par l'habitus à l'acte bon, en ce sens qu'*à supposer que le sujet veuille produire cet acte*, il a désormais la faculté de le produire comme il convient; mais cet habitus *n'influe en aucune manière sur la volonté du sujet pour qu'en effet il veuille produire cet acte bon.* Dans l'autre cas, au contraire, l'*habitus influe sur la volonté du sujet et l'incline ou la dispose à faire que soit réalisé l'acte bon dans le sens de l'habitus.* Toutefois, s'il la dispose ou l'incline, il ne la nécessite pas, la volonté demeurant toujours libre d'user ou de ne pas user, en fait, des habitus qui sont dans le sujet, comme nous l'avons expliqué dans la question des habitus en général, q. 50, art. 4, 5. Il y aura donc que même avec l'habitus inclinant ou disposant à la production effective de l'acte bon, on pourra ne pas produire cet acte ou produire un acte contraire; mais ce sera *en se soustrayant, en quelque sorte, à l'influence de cet habitus:* tandis que celui en qui se trouve l'art de la grammaire, et qui, même

avec l'existence de cet art en lui, fait des barbarismes ou des solécismes, ne se soustrait en rien à l'influence de son art : cet art ne l'ordonne nullement à lui faire produire en réalité l'acte de parler correctement.

Tel est, selon que l'observe ici très justement Cajétan, le sens vrai que nous devons donner à la distinction si délicate, mais si profonde et si lumineuse, que nous a donnée saint Thomas.

Cette distinction posée, le saint Docteur ajoute : « Et parce que le bien, comme l'être aussi, ne se dit point, purement et simplement, d'une chose, selon ce qu'il y a de potentiel en elle, mais selon qu'elle est en acte, il s'ensuit que l'homme ne sera dit agir bien, d'une façon pure et simple, ou même être bon, qu'en raison des habitus » qui ne donnent pas seulement la faculté de bien agir, mais « qui donnent aussi le bien agir », au sens où nous venons de l'expliquer ; « comme, par exemple, quand l'homme est juste, ou tempérant ; et la même raison vaut pour toutes les choses de ce genre. — D'autre part, *la vertu étant ce qui rend bon le sujet où elle se trouve, faisant aussi que son acte soit bon*, il s'ensuit que seuls les habitus dont nous venons de parler mériteront le nom de vertus, parce qu'ils font que l'acte bon soit actuellement, et ils rendent bon, d'une façon pure et simple, le sujet où ils se trouvent. — Quant aux premiers habitus », qui donnent seulement la faculté d'agir bien, à supposer que d'ailleurs on le veuille, et qui n'influent en rien sur le fait de le vouloir, ne faisant point, par conséquent, que l'acte bon soit actuellement, « on ne leur donnera point purement et simplement le nom de vertus » ; précisément, parce qu'ils ne contribuent à la bonté de l'acte qu'en raison de la faculté ; et parce qu'ils ne rendent pas purement et simplement bon le sujet où ils se trouvent : « un homme, en effet, n'est point dit bon, purement et simplement, du fait qu'il a la science ou l'art, mais seulement bon sous un certain rapport, par exemple bon grammairien, ou bon ouvrier. Et de là vient que le plus souvent la science et l'art sont distingués de la vertu, bien que quelquefois ils soient appelés de ce nom, comme on le voit au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. II, n. 6 ; ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 2, 3).

Ainsi donc, il y a certains habitus, ordonnés d'ailleurs à des

actes bons, et qui cependant ne doivent pas être appelés des vertus, au sens pur et simple de ce mot; ils ne sont jamais que des vertus au sens diminué, des vertus *secundum quid*. — A prendre la vertu dans ce second sens, « nous dirons que l'intelligence, non seulement pratique, mais encore spéculative, considérée en dehors de tout ordre à la volonté, pourra être le sujet de l'habitus qui n'est appelé du nom de vertu qu'en un sens diminué. C'est ainsi qu'Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (endroit précité), dit être vertus intellectuelles, la science, la sagesse, l'intelligence, et même l'art. — Si, au contraire, il s'agit de l'habitus qui est appelé du nom de vertu, au sens pur et simple, son sujet ne peut être que la volonté, ou une autre puissance, *selon qu'elle est mue par la volonté*. La raison en est que la volonté meut à leurs actes toutes les autres puissances qui relèvent en quelque manière de la raison, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 17, art. 1, 5 et suiv.). Il suit de là que si l'homme agit bien, c'est qu'il a sa volonté bonne. Et, par conséquent, la vertu qui donne d'agir bien en effet et non pas seulement de pouvoir bien agir, doit être ou dans la volonté elle-même, ou dans une faculté selon qu'elle est mue par la volonté ».

Cette dernière considération va nous mettre sur la voie pour une nouvelle conclusion, au sujet de l'intelligence, qui nous occupe en ce moment, et dont nous avons déjà dit qu'elle peut être de soi, et même considérée en dehors de tout rapport avec la volonté, sujet de certains habitus qui portent le nom de vertu, mais seulement au sens diminué de ce mot. Elle pourra aussi, considérée sous un autre rapport, être le sujet de la vertu au sens pur et simple. — C'est qu'en effet, « il arrive à l'intelligence d'être mue par la volonté, comme les autres puissances : l'homme, en effet, produit son acte d'intelligence parce qu'il le veut. A ce titre, et pour autant qu'elle dit un ordre à la volonté, l'intelligence pourra être sujet de la vertu au sens strict. C'est ainsi que l'intelligence spéculative ou la raison est le sujet de la foi; si, en effet, l'intelligence donne son assentiment aux choses de la foi, c'est sur le commandement de la volonté ; car *nul ne croit que parce qu'il veut* (Cf. S. Augustin, traité XXVII sur S. Jean). De même, l'intelligence pratique est le sujet de la prudence. La prudence

étant, en effet, la raison droite des actions qu'il faut faire, elle requiert que l'homme soit bien disposé eu égard aux principes de ces actions : lesquels principes de ces actions ne sont autres que les fins qui les commandent; et l'homme n'est bien disposé par rapport à ces fins que s'il a une volonté droite, comme il est disposé aux principes spéculatifs par la lumière naturelle de l'intellect agent. De même donc que le sujet de la science qui est la rectitude dans l'ordre des actions spéculatives, est l'intelligence spéculative en rapport avec l'intellect agent; de même le sujet de la prudence est l'intelligence pratique en rapport avec une volonté droite ».

L'*ad primum* répond que « ce mot de saint Augustin doit s'entendre de la vertu strictement dite. Non pas cependant que toute vertu de cette nature soit, à proprement parler, de l'amour; mais parce qu'elle dépend de l'amour, d'une certaine manière : pour autant qu'elle dépend de la volonté, dont la première affection est l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 24, art. 1, 2, 3; q. 27, art. 4).

L'*ad secundum* dit que « le bien de chaque chose est sa fin; et, par suite, le vrai étant la fin de l'intelligence, connaître le vrai sera pour l'intelligence son acte bon. Nous pourrons donc appeler vertu », du moins au sens diminué, « l'habitus qui parfait l'intelligence eu égard au vrai à connaître, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique ».

L'*ad tertium* fait observer que « la raison invoquée procède de la vertu entendue au sens pur et simple ». — Comme nous venons de le voir, les trois réponses aux objections considèrent l'intelligence en elle-même, indépendamment de la volonté et ne concluent que pour la vertu au sens diminué. — Nous savons, par le corps de l'article, que même la vertu ou sens strict peut être dans l'intelligence quand on la considère dépendamment de la motion de la volonté.

La doctrine que saint Thomas vient de nous exposer dans cet article se trouve formulée aussi par le saint Docteur dans le commentaire des *Sentences* et dans les *Questions disputées des*

Vertus. Il ne sera pas sans intérêt de rapprocher ce double exposé de celui que nous venons de lire.

Voici d'abord l'exposé des *Sentences,* liv. III, dist. 23, q. 1, art. 4, q^ia 1 : « La vertu est un habitus qui parfait la puissance humaine en vue de son acte bon. Or, il arrive qu'un acte est dit bon d'une double manière : formellement et par soi ; matériellement et d'une façon accidentelle. Par cela, en effet, que l'acte reçoit sa forme de son objet propre (Cf. 1^a-2^ae, q. 1, art. 3), cet acte sera dit bon formellement, dont l'objet sera le bien sous sa raison de bien. Et parce que le bien est l'objet de la volonté, il s'ensuit que de cette manière un acte ne peut être dit bon, que s'il est l'acte de la volonté ou d'une faculté appétitive. Matériellement parlant, un acte sera dit bon, s'il convient à la puissance qui agit, quand même son objet ne soit pas le bien sous sa raison de bien ; comme, par exemple, lorsque quelqu'un entend (au sens intellectuel de ce mot) d'une façon droite, ou quand l'œil voit clairement. Et de là vient que la volonté commande les actes des autres puissances, pour autant que leurs actes se réfèrent matériellement à la raison de bien qui est l'objet de la volonté ; d'où il suit qu'à ce titre quelque chose de la bonté formelle de la volonté parvient aux autres actes commandés par elle, les rendant dignes de louange et méritoires ; comme si quelqu'un, mû par une intention pure, fait acte d'intelligence ou se livre à quelque occupation extérieure. Toutefois, cette bonté est en dehors de la raison propre de l'acte considéré dans son espèce. Il arrive, en effet, que l'acte d'une puissance non appétitive est bon de la bonté de la volonté, sans être bon de la bonté de son espèce ; comme si quelqu'un marche en vue de Dieu, mais d'une jambe boiteuse ; ou si, animé d'une bonne intention, il applique son esprit à des choses qu'il ne comprend pas » ; dans ces deux cas, l'acte est matériellement mauvais ; et il est cependant formellement bon : au point de vue du bien qui est l'objet de la volonté, il est bon ; mais au point de vue de la faculté spéciale qui agit et avec la perfection de laquelle cet acte n'est pas en harmonie, il est mauvais. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, la vertu peut se dire d'une double manière. D'abord, en tant qu'elle désigne l'habitus qui parfait une puissance humaine en vue de son

acte bon, qu'il s'agisse de l'acte matériellement ou formellement bon. En ce sens, on peut appeler du nom de vertus, les habitus intellectuels et spéculatifs qui déterminent l'intelligence et la raison au vrai, dont la vue constitue pour elles l'acte bon. D'une autre manière, on peut appeler vertu, au sens strict et selon que l'usage l'a déterminé, l'habitus qui parfait en vue de l'acte bon non pas seulement matériellement, mais aussi formellement. Et, de cette manière, seuls les habitus qui perfectionnent les facultés appétitives peuvent être appelés du nom de vertus; nullement les habitus intellectuels ou proprement spéculatifs ».

On aura déjà remarqué, dans cet exposé des *Sentences*, les riches apports qui viennent si heureusement compléter la doctrine de la *Somme*. L'article tiré des *Vertus* (q. 1, art. 7), ne sera ni moins intéressant ni moins riche de doctrine.

« En toute chose, y déclare saint Thomas, la vertu se dit par rapport au bien; car la vertu de tout être est ce qui le rend bon et fait que son acte est bon; comme la vertu du cheval est ce qui fait que le cheval est bon, et qu'il va bien, et qu'il porte bien son cavalier, ce qui est l'office du cheval. Ce sera donc parce qu'il sera ordonné au bien, qu'un habitus aura raison de vertu. — Or, ceci arrive d'une double manière : formellement; et matériellement. Formellement, quand un habitus est ordonné au bien sous sa raison de bien. Matériellement, quand il est ordonné à ce qui est bien, mais non sous sa raison de bien. — D'autre part, le bien, sous sa raison de bien, est l'objet de la seule faculté appétitive; car le bien est ce que tout être désire. Il s'ensuit que seront ordonnés au bien formellement, les habitus qui sont dans la partie appétitive ou qui dépendent de la partie appétitive; aussi bien auront-ils excellemment la raison de vertus. Quant aux habitus qui ne sont pas dans la partie appétitive et qui non plus n'en dépendent pas, ils pourront sans doute être ordonnés à ce qui est bien matériellement; mais ils n'y seront point ordonnés sous la raison de bien; et, par suite, s'ils peuvent en un sens être appelés des vertus, ce ne sera pas dans un sens aussi propre que les premiers ».

Et, appliquant tout de suite cette doctrine à la question des habitus intellectuels, saint Thomas ajoute : « Il faut savoir que

l'intelligence, soit spéculative soit pratique, peut être perfectionnée à un double titre par un habitus. D'abord, d'une façon absolue et en raison d'elle-même, selon qu'elle précède la volonté et en quelque sorte la meut [Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 9, art. 1]. D'une autre manière, selon qu'elle suit la volonté, comme produisant son acte sur le commandement de cette dernière; car ces deux puissances, savoir l'intelligence et la volonté, se compénètrent mutuellement [Cf. 1ª-2ªᵉ, q. 17]. — Si donc il s'agit des habitus qui sont dans l'intelligence spéculative ou pratique de la première manière, on pourra, en un certain sens, leur donner le nom de vertus, mais non pas au sens parfait de ce mot. Or, c'est ainsi que l'intelligence, la science et la sagesse sont dans l'intelligence spéculative; et l'art, dans l'intelligence pratique. On dit, en effet, de quelqu'un qu'il a l'intelligence ou la science, selon qu'il a son entendement perfectionné en vue de la connaissance du vrai, qui est le bien de cet entendement. Et il se pourra, sans doute, que ce vrai soit voulu, pour autant que l'homme veut entendre le vrai; mais ce n'est pas cela, ou ce fait de vouloir connaître le vrai, que donnent les perfections des habitus dont il s'agit. Car du fait que l'homme a l'habitus de la science, il n'est pas constitué », non pas même par mode d'inclination, « dans le fait de vouloir entendre le vrai; il est seulement constitué dans le fait de pouvoir considérer ce vrai; en telle sorte que si en réalité il le considère », le fait non pas qu'il produit l'acte de considérer le vrai, mais qu'en produisant cet acte, c'est en réalité le vrai et non le faux qu'il atteint, « ce fait se rapporte à la science, non pas selon qu'elle est chose voulue, mais selon que par elle-même elle est une rectitude de l'intelligence tendant à son objet. De même, pour l'art, dans l'intelligence pratique; car lui aussi ne perfectionne point l'homme quant au fait de vouloir réaliser une œuvre d'art, mais quant à ce qu'il sache et qu'il puisse la réaliser » sous sa raison d'œuvre d'art, à supposer que d'ailleurs il veuille, par sa volonté et les habitus qui perfectionnent cette volonté, la réaliser.

« Que s'il s'agit des habitus qui sont dans l'intelligence spéculative ou pratique, selon que l'intelligence suit la volonté, ils ont d'une façon plus vraie la raison de vertus, pour autant qu'ils

donnent à l'homme non seulement la science ou le pouvoir d'agir comme il convient, mais encore le vouloir. On le voit dans la foi et dans la prudence, bien que d'une façon différente. — La foi, en effet, parfait l'intelligence spéculative selon qu'elle est commandée par la volonté ; comme le montre l'acte de foi. Car l'homme n'adhère, par son intelligence, à ce qui dépasse la raison humaine, que parce qu'il veut cette adhésion. Si bien que la foi sera dans l'intelligence spéculative selon qu'elle est soumise à l'empire de la volonté, comme la tempérance est dans l'appétit concupiscible selon qu'il est soumis à l'empire de la raison. Et donc la volonté commande à l'intelligence, dans l'acte de foi, non pas seulement quant à l'exercice de l'acte, mais encore quant à la détermination de son objet. Car c'est sur le commandement de la volonté que l'intelligence adhère déterminément à tel objet qu'elle croit ; comme l'appétit concupiscible tend déterminément, par la vertu de tempérance, à tel objet convenable, sur la détermination de la raison. — Quant à la prudence, elle est dans l'intelligence ou la raison pratique, non pas en ce sens que la volonté détermine l'objet de la prudence : elle ne détermine que la fin ; pour l'objet, c'est la prudence elle-même qui s'en enquiert. Étant présupposé, en effet, que la volonté veut le bien qui est la fin, la prudence s'enquiert des moyens ou des voies qui permettront de réaliser ce bien et de le conserver ».

Après cet exposé lumineux, saint Thomas le résume en ces termes : « On voit donc que les habitus existant dans l'intelligence se trouvent avoir à la volonté des rapports très divers. — Les uns ne dépendent en rien de la volonté, si ce n'est quant à leur mise en acte ; et encore ce n'est qu'accidentellement qu'ils en dépendent de ce chef, la mise en acte de ces habitus dépendant de ces habitus et de la volonté à des titres différents, comme sont la science, la sagesse et l'art : par ces habitus, en effet, l'homme n'est point perfectionné quant au fait d'en user ou de les mettre en acte comme il convient, mais seulement quant au fait de pouvoir agir comme il convient. — Il est un autre habitus intellectuel qui dépend de la volonté comme de ce qui lui fournit son principe ; car la fin, dans l'ordre de l'opération, a raison de principe. Cet habitus est celui de la prudence.

— Enfin, un dernier habitus intellectuel reçoit de la volonté, même la détermination de son objet, c'est l'habitus de la foi. — Et bien que tous ces habitus intellectuels puissent être appelés du nom de vertus, cependant on appelle de ce nom, à un titre plus parfait et plus strict, les deux derniers ; — d'où il ne résulte pas d'ailleurs qu'ils soient plus nobles et plus parfaits en tant qu'habitus », comme nous aurons à l'expliquer, quand nous comparerons les vertus entre elles, question 66.

Nous savons à quel titre ou en quel sens nous pouvons parler de vertu au sujet de l'intelligence. Il nous faut examiner à quel titre on en peut parler quand il s'agit de l'appétit sensible. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'irascible et le concupiscible sont le sujet de la vertu?

Cet article est d'une importance extrême pour la question des vertus morales proprement dites. — Quatre objections veulent prouver que « l'irascible et le concupiscible ne peuvent pas être le sujet de la vertu ». — La première arguë de ce que « ces puissances nous sont communes avec les animaux sans raison. Or, nous parlons maintenant de la vertu qui est propre à l'homme et qu'on appelle, de ce chef, la vertu humaine. Il n'est donc pas possible d'assigner comme sujet de la vertu humaine, l'irascible et le concupiscible, qui sont les parties de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 81, art. 2). — La seconde objection remarque que « l'appétit sensible est une faculté qui use d'un organe corporel. Or, le bien de la vertu ne peut pas être dans le corps de l'homme. L'Apôtre dit, en effet, dans son épître *aux Romains*, ch. VII (v. 18) : *Je sais que le bien n'habite pas dans ma chair*. Donc l'appétit sensible ne peut pas être le sujet de la vertu ». — La troisième objection, très intéressante, insiste dans le même sens en s'appuyant sur une argumentation de saint Augustin. « Dans son livre des

Mœurs de l'Église (ch. v), saint Augustin prouve que la vertu n'est pas dans le corps, mais dans l'âme, parce que c'est l'âme qui régit le corps; d'où il suit que si quelqu'un fait un bon usage du corps, tout le mérite en revient à l'âme; *comme si le conducteur des chevaux dirige bien les chevaux qu'il conduit, en suivant mes indications, c'est à moi qu'en revient le mérite.* Or, de même que l'âme régit le corps, de même la raison gouverne l'appétit sensible. Il s'ensuit que c'est à la raison que revient tout le mérite, quand l'irascible et le concupiscible sont bien gouvernés. Et puisque la vertu est *ce par quoi la vie est dirigée comme il convient*, selon qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 4), il s'ensuit que la vertu n'est pas dans l'irascible et le concupiscible, mais seulement dans la partie raisonnable de l'âme ». — La quatrième objection fait observer que l'*acte principal de la vertu morale est l'élection*, comme il est dit au huitième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 11; de S. Th., leç. 13). Or, l'élection n'est pas un acte de l'irascible et du concupiscible, mais de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 2). Donc la vertu morale n'est pas dans l'irascible et le concupiscible, mais dans la raison ».

L'argument *sed contra* fait remarquer que « la force est placée dans l'irascible, et la tempérance dans le concupiscible; ce qui a fait dire à Aristote, dans le troisième livre de *l'Éthique* (ch. x, n. 1; de S. Th., leç. 19), que *ces vertus sont les vertus des parties qui n'ont pas la raison* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'irascible et le concupiscible peuvent se considérer d'une double manière. — D'abord, en eux-mêmes et en tant qu'ils sont les parties de l'appétit sensible. De ce chef, il ne leur appartient pas d'être sujet de la vertu. — Mais, d'une autre manière, on peut les considérer en tant qu'ils participent la raison, étant naturellement faits pour obéir à la raison. A ce titre, l'irascible et le concupiscible peuvent être sujet de la vertu humaine; car pour autant qu'ils participent la raison ils peuvent être principes d'acte humain. — Or, il faut, en effet, placer des vertus en ces deux puissances. Et que certaines vertus soient dans l'irascible et le concupiscible, c'est de toute évidence. C'est que l'acte qui émane

d'une puissance selon qu'elle est mue par une autre, ne peut être parfait, que si toutes les deux puissances sont disposées, par rapport à cet acte, comme il convient : l'acte de l'ouvrier, par exemple, ne sera ce qu'il doit être, que si l'ouvrier lui-même est disposé comme il faut par rapport à cet acte, et aussi l'instrument qui concourt à le produire. Dans les actes donc où interviennent l'irascible et le concupiscible selon qu'ils sont mus par la raison, il est nécessaire d'avoir un habitus qui perfectionne en vue de ces actes, non seulement la raison, mais aussi l'irascible et le concupiscible. Et parce que la bonne disposition d'une puissance qui meut étant mue elle-même, se prend en raison de sa conformité à la puissance qui meut, il suit de là que la vertu qui se trouve dans l'irascible et le concupiscible n'est pas autre chose qu'une certaine conformité habituelle de ces puissances à la raison » : c'est un certain pli, laissé dans ces facultés par la raison elle-même qui les aura mues dans son sens ; ou causé en elles en vue de ce mouvement droit de la raison. Dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 24, art. 4, *ad 9um*, saint Thomas dit expressément : « *ipsa sigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales;* la vertu morale dans les facultés appétitives sensibles est formellement *l'empreinte de la raison en elles* ». — Ce point de doctrine, si important, va être mis encore en plus vive lumière par la réponse aux objections.

L'*ad primum* accorde que « l'irascible et le concupiscible, considérés en eux-mêmes et selon qu'ils divisent l'appétit sensible, sont, en effet, communs à nous et aux bêtes. Mais selon qu'ils participent la qualité de raisonnables, comme obéissant à la raison, ils sont propres à l'homme. Et c'est à ce titre qu'ils peuvent être sujet de la vertu humaine ».

L'*ad secundum* explique le texte de saint Paul, cité par l'objection. « La chair de l'homme n'a point, d'elle-même, le bien de la vertu; elle peut cependant devenir l'instrument de l'acte vertueux, pour autant que sous la motion de la raison, *nous faisons servir nos membres en vue de la justice* (ép. *aux Romains*, ch. VI, v. 19). Pareillement, l'irascible et le concupiscible n'ont point, de par eux-mêmes, le bien de la vertu, mais plutôt l'infec-

tion du foyer de péché; seulement, pour autant qu'ils se conforment à la raison, le bien de la vertu morale se produit en eux ».

L'*ad tertium* fait observer que « c'est à des titres divers que l'âme régit le corps, et que la raison régit l'irascible et le concupiscible. — Le corps, en effet, obéit à l'âme d'une façon absolue, et sans contradiction aucune, en toutes les choses où il est fait pour être mû par elle. Et c'est ce qui a fait dire à Aristote que *l'âme régit le corps d'une façon despotique*, comme le maître régit son esclave. Aussi bien tout le mouvement du corps est attribué à l'âme. Et, par suite, dans le corps, il n'y a aucune vertu; elle est seulement dans l'âme. — L'irascible et le concupiscible, au contraire, n'obéissent pas d'une façon absolue à la raison. Ils ont leurs mouvements propres, qui font que parfois ils lui résistent; et c'est encore ce qui a fait dire à Aristote, au même endroit, que le régime de la raison sur l'irascible et le concupiscible est *un régime politique*, le régime qui porte sur des hommes libres, ayant sur certains points leur volonté propre. D'où il suit que même dans l'irascible et le concupiscible doivent se trouver certaines vertus, qui les disposent comme il convient à l'acte » qui est le leur en dépendance de la raison.

Dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 4, saint Thomas expliquait comme il suit la différence qu'il vient de nous marquer ici, et la possibilité ou même la nécessité de la vertu dans le double appétit irascible et concupiscible. « La vertu désigne un certain complément de puissance. Et parce que la puissance est ordonnée à l'acte, il s'ensuit que la vertu humaine devra se placer dans cette puissance qui est principe de l'acte humain. D'autre part, on appelle acte humain, non pas tout acte qui se trouve dans l'homme ou qui est exercé par l'homme en quelque manière que ce soit, puisqu'il est des choses où les plantes, les animaux, et l'homme se rencontrent, mais l'acte qui est propre à l'homme. Or, entre autres choses, l'homme a ceci de tout à fait propre, dans son acte, qu'il en est le maître. Il s'ensuit que tout acte dont l'homme est le maître sera propre à l'homme, mais non les actes dont il n'est pas le maître, bien qu'ils se produisent en lui, comme l'acte de digérer, de croître, et le reste. Par conséquent, nous pourrons placer la vertu

humaine en tout ce qui est le principe de l'acte dont l'homme est le maître ».

« Cependant, poursuit saint Thomas, il faut savoir qu'il peut y avoir, pour cet acte, un triple principe. — L'un de ces principes meut en premier et commande; et c'est celui qui fait que l'homme est maître de son acte. Ce principe est la raison ou la volonté. — L'autre meut étant mû »; il meut en second. « C'est l'appétit sensible, qui est mû par l'appétit supérieur, pour autant qu'il lui obéit, et qui ensuite meut les membres extérieurs par son commandement. — Le troisième est celui qui est mû seulement; et ce sont les membres extérieurs. — Ces deux derniers principes, savoir le membre extérieur et l'appétit sensible, sont donc, l'un et l'autre, mus par l'appétit supérieur. Mais ils ne le sont pas au même titre. — Le membre extérieur, en effet, obéit, d'une façon absolue, au supérieur qui commande; et il n'offre jamais aucune résistance, de par l'ordre de sa nature, à moins qu'il ne se rencontre quelque obstacle; comme on le voit dans le pied et dans la main. — L'appétit inférieur, au contraire, a une inclination propre, de par sa nature. Et de là vient qu'il n'obéit pas d'une façon absolue à l'appétit supérieur, lui résistant quelquefois. — Il n'est donc point nécessaire que nous mettions dans le membre extérieur un principe perfectif de l'acte humain, autre que sa disposition naturelle qui le rend apte à être mû par la raison. Mais, dans l'appétit inférieur, qui peut répugner à la raison, il doit se trouver quelque chose qui lui fasse poursuivre sans répugnance l'acte commandé par la raison ». Ce quelque chose est précisément ce que nous appelons la vertu morale.

L'*ad quartum* dit que « dans l'élection, il y a deux choses; savoir : l'intention de la fin, qui appartient à la vertu morale; et le choix de ce qui conduit à la fin, lequel est le propre de la prudence; ainsi qu'il est dit au sixième livre de *l'Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10). Or, que l'homme ait une intention droite de la fin, en ce qui est des passions de l'âme, cela est dû à la bonne disposition de l'irascible et du concupiscible. Et voilà pourquoi les vertus morales qui ont pour objet les passions, se trouvent dans l'irascible et le concupiscible. Quant à la prudence, elle est dans la raison ». — Nous voyons, par cette réponse,

comment la vertu morale, subjectée dans l'appétit sensible, a sa grande part dans la droite élection. Ce n'est pas qu'elle-même choisisse; mais inclinant l'appétit sensible dans le sens de la droite raison, la volonté, à qui appartient le choix, ne sera pas influencée de travers, au moment où elle devra choisir, par l'appétit sensible; et, pour autant, la vertu subjectée en celui-ci contribuera à la bonne élection. Elle est d'ailleurs, elle-même, un fruit de la droite élection de la raison, n'étant, suivant le beau mot de saint Thomas, qu'une certaine impression — *sigillatio quædam* — de la droite raison en l'appétit sensible.

Donc, il n'est pas douteux que la vertu humaine, au sens propre, au sens plein et tout à fait vrai de ce mot, ne se trouve dans l'appétit sensible. Elle y est inclinant cet appétit, et le disposant à faire que l'homme veuille ce qui convient à la droite raison. — Pouvons-nous aussi parler de vertu humaine, au sujet des facultés de perception d'ordre sensible? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si les facultés de perception d'ordre sensible sont le sujet de la vertu?

Trois objections veulent prouver que « dans les facultés sensibles d'appréhension », autres que les sens extérieurs (car de ceux-ci il ne saurait être question), « celles qui sont intérieures », telles que l'imagination, la cogitative, la mémoire, « il peut y avoir quelque vertu ». — La première arguë de ce que nous venons de dire dans l'article précédent. Nous avons établi, là, que « l'appétit sensible peut être le sujet de la vertu, en tant qu'il obéit à la raison. Or, les facultés sensibles de perception, qui sont d'ordre intérieur, obéissent à la raison : l'imagination, en effet, et la cogitative, et la mémoire, agissent au commandement de la raison. Donc, en ces sortes de puissances, la vertu peut se trouver ». — La seconde objection insiste dans le même

sens. « De même, dit-elle, que l'appétit rationnel, qui est la volonté, peut être empêché dans son acte, ou, aussi, aidé, par l'appétit sensible ; pareillement aussi l'intelligence, ou la raison, peut être empêchée ou aidée par la faculté dont il s'agit. Et, par suite, s'il peut y avoir des vertus dans les facultés sensitives appétitives, il pourra y en avoir aussi dans les facultés de perception ». — La troisième objection dit que « la prudence est une certaine vertu ; et Cicéron assigne la mémoire comme l'une de ses parties, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII). Donc il peut se trouver aussi, dans la mémoire, quelque vertu ; et, pour la même raison, dans les autres facultés sensibles de perception d'ordre intérieur ».

L'argument *sed contra* fait observer que « toutes les vertus sont intellectuelles ou morales, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I). Or, les vertus morales sont toutes dans la partie appétitive ; quant aux vertus intellectuelles, elles sont dans l'intelligence ou la raison, comme on le voit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II ; de S. Th., leç. 2). Donc aucune vertu n'est dans les facultés intérieures de perception sensible ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare d'abord que « dans les facultés sensibles de perception qui sont intérieures, se trouvent certains habitus. Cela ressort surtout de ce qu'Aristote, au livre *de la Mémoire* (ch. II ; de S. Th., leç. 5, 6), dit qu'*en se rappelant une chose après l'autre, il se fait un travail d'accoutumance qui devient comme une certaine nature :* l'habitus coutumier, en effet, n'est pas autre chose que l'habitude acquise par la coutume, laquelle est comme une certaine nature » ; ne disons-nous pas couramment que l'habitude est une seconde nature ? « Et c'est pour cela que Cicéron dit, de la vertu, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), qu'elle est *un habitus en mode de nature, conforme à la raison.* — Toutefois, observe saint Thomas, dans l'homme, ce que l'on acquiert ainsi, en raison de la coutume, dans la mémoire et dans les autres facultés de perception sensible, n'est pas un habitus par soi, mais un quelque chose annexé aux habitus de la partie intellectuelle, comme il a été dit plus haut (q. 50, art. 4, *ad 3um ;* cf., à la suite de cet

ad 3um, le beau texte du livre des *Sentences* que nous avons reproduit, dans notre commentaire). — Mais, reprend le saint Docteur, en quelque manière que des habitus se trouvent dans ces facultés, de tels habitus ne peuvent point être appelés du nom de vertus », non pas seulement au sens parfait de ce mot et selon qu'il ne convient qu'aux habitus de la partie appétitive, mais même au sens où on le dit des habitus intellectuels. « C'est qu'en effet, la vertu est un habitus parfait, qui ne peut servir qu'à produire un acte bon », qu'il s'agisse de l'acte bon au sens pur et simple, ou de l'acte bon au sens relatif, dont nous avons parlé à l'article 3. « Il s'ensuit que la vertu doit être dans la puissance qui réalise, selon son achèvement complet, cet acte bon ». Une disposition, si bonne soit-elle, qui se trouvera dans une puissance qui ne fait qu'un travail de préparation, par rapport à la réalisation de cet acte, ne sera jamais l'habitus parfait qui porte le nom de vertu. « Or, la connaissance du vrai », à laquelle peuvent être ordonnées les facultés sensibles de perception, « ne s'achève pas dans ces facultés; elles ne sont que des facultés en quelque sorte préparatoires à la connaissance intellective. Et, par conséquent, dans ces sortes de facultés, ne se trouvent point les vertus par lesquelles on connaît le vrai; elles se trouvent plutôt dans l'intelligence ou dans la raison ».

L'*ad primum* n'accepte pas la parité que voulait faire l'objection entre les facultés dont il s'agit et la puissance appétitive sensible. — « L'appétit sensitif se réfère à la volonté qui est l'appétit de la raison, comme étant mû par elle. Et c'est pourquoi l'acte de la vertu appétitive se consomme » ou s'achève « dans l'appétit sensitif; ce qui permet à cet appétit d'être sujet de la vertu. — Les facultés sensibles de perception, au contraire, ont plutôt la raison de principe moteur par rapport à l'intelligence, pour ce motif que les images » venues des sens « se réfèrent à l'âme intellective comme les couleurs à la vue, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* » (ch. v, n. 1; ch. vii, n. 3; de S. Th., leç. 10, 12) : elles en sont un peu l'objet; et l'objet meut la puissance. « Il suit de là que l'acte de connaissance se termine dans l'intelligence. Et c'est ce qui fait que les vertus intellectuelles sont dans l'intelligence elle-même ou dans la raison ».

« Par où, ajoute saint Thomas, la seconde objection se trouve aussi résolue ».

Dans le commentaire des *Sentences*, livre III, dist. 33, q. 2, art. 4, q^la 2, le saint Docteur s'était posé une objection (la 6e) semblable à celles qu'il vient de résoudre ici, appuyant sur ce que les facultés sensibles de perception servent l'intelligence, comme l'appétit sensible sert la volonté et la raison. La réponse qu'il y faisait complétera celle que nous venons de lire. « C'est d'une autre manière, disait-il à l'*ad sextum*, que les facultés sensibles de perception servent l'intelligence; et les facultés appétitives sensibles, la raison et la volonté. La faculté sensible de perception, en effet, sert l'intelligence en lui fournissant son objet; d'où il suit que l'intelligence participe quelque chose du sens, plutôt que le sens ne participe l'intelligence. La faculté appétitive sensible, au contraire, sert la volonté et la raison, comme étant mue par elles; ce qui fait qu'elle reçoit d'elles, et que, pour autant, elle est, d'une certaine manière, rationnelle; savoir : par participation; chose qui ne convient en rien à la faculté sensible de perception. Et voilà pourquoi cette dernière ne peut pas être sujet de la vertu, comme l'appétit sensible ».

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de la prudence et de la mémoire assignée comme l'une de ses parties. « La mémoire, dit saint Thomas, n'est point affirmée partie de la prudence, à la manière dont l'espèce est une partie du genre, et comme si la mémoire était par elle-même une vertu. On la dit telle, parce que la bonté de la mémoire est une des choses requises pour la prudence; en telle sorte qu'on doit la tenir, d'une certaine manière, comme partie intégrale de cette vertu ». — Il ne s'ensuit donc aucunement que la vertu existe dans les facultés sensibles de perception.

Les facultés sensibles de perception, même d'ordre intérieur, telles que l'imagination, l'instinct, la mémoire, à supposer qu'elles puissent, d'une certaine manière, recevoir en elles quelque habitus, n'auront jamais en elles, à quelque titre que ce soit, l'habitus parfait qui s'appelle du nom de vertu. Cet habitus est le propre soit des facultés intellectuelles, soit, plus encore, sous sa raison

de vertu, des facultés appétitives. — Parmi ces facultés appétitives, il en est une, la volonté, dont nous n'avons point encore examiné si elle pouvait, elle aussi, être sujet de la vertu. Or, la question vaut la peine d'être étudiée; car elle nous réserve des considérations du plus haut intérêt. — Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la volonté peut être sujet de la vertu?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne peut pas être le sujet de quelque vertu ». — La première, très intéressante, fait observer qu' « il n'est aucun besoin d'habitus pour ce qui convient à la puissance sous sa raison de puissance. Or, il est de l'essence de la volonté, parce qu'elle est dans la raison, comme le dit Aristote au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14), qu'elle tende à ce qui est bon selon la raison; car tout être recherche naturellement son propre bien. Et cela même est la fin de toute vertu; la vertu n'étant qu'un habitus, par mode de nature, conforme à la raison, comme le dit Cicéron dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII). Donc la volonté n'est pas le sujet de la vertu ». — La seconde objection dit que « toute vertu est intellectuelle ou morale, comme il est marqué au premier et au second livre de l'*Éthique*. Or, la vertu intellectuelle est, comme dans son sujet, dans l'intelligence ou la raison, non dans la volonté. De même, la vertu morale est, comme dans son sujet, dans l'irascible et le concupiscible, qui sont rationnels par participation. Il n'y a donc aucune vertu qui soit dans la volonté comme dans son sujet ». — La troisième objection rappelle que « tous les actes humains, auxquels les vertus sont ordonnées, sont volontaires. Si donc, par rapport à quelques actes humains, on place une vertu dans la volonté, pour la même raison il faudra une vertu dans la volonté eu égard à tous les actes humains. Ou bien donc, en aucune autre puissance, il n'y aura

aucune vertu; ou bien on aura deux vertus pour un même acte; ce qui n'est pas admissible. Donc la volonté ne peut pas être le sujet de la vertu ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer qu' « il est requis une plus grande perfection dans le moteur que dans le mobile. Or, la volonté a raison de moteur par rapport à l'irascible et au concupiscible. Donc c'est à bien plus forte raison que la vertu doit se trouver dans la volonté, qu'elle ne doit se trouver dans l'irascible et le concupiscible ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe qui résume et commande tout ce qui a trait aux habitus et aux vertus. « Parce que, dit-il, l'habitus parfait la puissance en vue de son acte, il faudra, de toute nécessité, que là se trouve un habitus perfectionnant la puissance et la déterminant à son acte bon, où la propre raison de la puissance ne peut suffire à cet effet. D'autre part, la raison propre de toute puissance se considère par rapport à son objet. Il s'ensuit que l'objet de la volonté étant, comme il a été dit (q. 19, art. 3), le bien de la raison proportionné à la volonté » du sujet qui veut, « par rapport à ce bien, la volonté n'a pas besoin d'habitus qui vienne la parfaire » : d'elle-même, et selon toute elle-même, d'instinct, nécessairement et naturellement, elle voudra ce bien-là déterminément. « Mais s'il se présente pour l'homme quelque bien à vouloir, qui dépasse la proportion du sujet qui veut, soit par rapport à toute l'espèce humaine, comme le bien divin, qui est au-dessus des limites de la nature humaine, soit par rapport à l'individu, comme le bien du prochain, là, il faudra, pour la volonté, une vertu. Et voilà pourquoi ces sortes de vertus qui ordonnent les affections de l'homme en ce qui est de Dieu ou du prochain, se trouvent dans la volonté comme dans leur sujet, telles que la charité, la justice et autres vertus de cette sorte ».

L'article que nous venons de lire, pour être pleinement compris ou saisi dans toute la profondeur du sens qu'il renferme, demande à être rapproché d'un autre article où saint Thomas traite *ex professo* le même point de doctrine, et avec une telle surabondance de lumière ou de clarté, qu'il ne laisse plus la moindre obscurité en ce sujet, l'un des plus délicats et des plus

importants de toute la théologie morale. Cet article est emprunté aux *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 5. Le voici, dans la teneur de son corps d'article :

« L'habitus de la vertu donne à la puissance où il se trouve l'achèvement ou le complément dont elle a besoin par rapport à son acte. Il suit de là que l'habitus de la vertu n'est point nécessaire dans la sphère où la raison même de la puissance détermine cette dernière à son acte. Or, la vertu ordonne les puissances au bien; car elle est ce qui rend bon le sujet qui en est revêtu, et fait que son acte est bon. Et, précisément, ce que la vertu fait par rapport aux autres puissances », les constituant bonnes et rendant leur acte bon, « la volonté l'a de par sa raison de puissance » appétitive rationnelle. « Car son objet est le bien. D'où il suit que tendre au bien convient à la volonté, comme tendre à ce qui plaît dans l'ordre sensible convient au concupiscible, et se référer au son convient à l'ouïe. Par conséquent, la volonté n'a pas besoin d'un habitus de vertu l'inclinant au bien » qui est de sa sphère ou « qui lui est proportionné : elle y tend d'elle-même, par sa raison de puissance » appétitive rationnelle. « Toutefois, s'il est un bien qui dépasse sa proportion » comme puissance appétitive rationnelle dans l'homme, « par rapport à ce bien, elle aura besoin d'un habitus de vertu. Or, parce que l'appétit de tout être tend à ce qui est le bien propre de cet être », c'est là sa sphère naturelle et nécessairement déterminée par l'être même du sujet, « ce sera d'une double manière qu'un bien donné pourra excéder la proportion de la volonté » en l'homme où elle se trouve. « D'abord, en raison de l'espèce. Secondement, en raison de l'individu. — En raison de l'espèce, si la volonté est élevée à un bien qui dépasse les limites du bien humain, à entendre par ce mot *humain*, ce qui est possible à l'homme selon les forces de sa nature. C'est ainsi qu'au-dessus du bien humain, existe le bien divin, auquel la volonté de l'homme se trouve élevée par la charité, et, semblablement, par l'espérance. — En raison de l'individu, sous cette forme que quelqu'un cherchera le bien d'autrui, quoique la volonté ne soit pas transférée hors des limites du bien humain. De cette sorte, la volonté est perfectionnée par la justice et par toutes les vertus

qui tendent au bien des autres, comme la libéralité et autres vertus de même nature ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, il y aura deux » sortes de « vertus, qui seront dans la volonté comme dans leur sujet : la charité » et l'espérance ; « et la justice », avec toutes ses annexes. — « Le signe » qu'il en est bien ainsi, « est que ces sortes de vertus, bien qu'elles se rapportent à la faculté appétitive, n'ont point pour objet les passions, comme la tempérance et la force. Et cela montre bien qu'elles ne sont point dans l'appétit sensible, où se trouvent les passions ; mais dans l'appétit rationnel, ou la volonté, qui n'a pas de passions » au sens propre du mot passion ; « car toute passion », au sens strict, « est dans la partie sensible de l'âme », comme nous l'avons vu dans le traité *des Passions*. « Mais, pour la même raison, il faudra que se trouvent dans l'appétit sensibleles vertus qui ont la passion pour objet ; comme la force, qui a pour objet les mouvements de crainte et les mouvements d'audace ; et la tempérance, qui a pour objet tout ce qui plaît aux sens. Il ne sera d'ailleurs pas nécessaire qu'en raison de ces passions, il y ait quelque vertu dans la volonté. Car le bien en ces sortes de passions est ce qui est selon la raison ; et ceci tombe naturellement sous la volonté, de par sa raison de puissance » appétitive rationnelle, « puisque » le bien qui est selon la raison « est l'objet propre de la volonté ».

La réponse aux objections que saint Thomas avait présentées, dans cet article *des Vertus*, complètera encore la lumière si vive du corps d'article que nous venons de reproduire. Mais, avant de lire ces réponses, voyons d'abord la réponse aux trois objections que nous avions ici dans l'article de la *Somme*. — Leur but était de prouver qu'aucune vertu ne peut être dans la volonté.

« La raison donnée par la première », comme le note saint Thomas à l'*ad primum*, « vaut pour la vertu qui ordonne au bien propre du sujet qui veut ; telles sont les vertus de tempérance et de force, qui ont pour objet les passions humaines et autres choses de ce genre, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit ». — Nous acceptons donc pleinement cette raison ; et nous la faisons nôtre, pour exclure, en effet, de la volonté, toute vertu, en ce qui

est du bien propre du sujet. — Mais cela ne prouve pas qu'il ne puisse et qu'il ne doive y avoir, dans la volonté, des vertus, par rapport à la volition du bien surnaturel, ou du bien d'autrui.

L'*ad secundum* fait observer que « le rationnel par participation n'est pas seulement l'irascible et le concupiscible; mais, *d'une façon totale*, ou universelle, tout appétit, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 18; de S. Th., leç. 20). Or, dans l'appétit, se trouve comprise la volonté. Et c'est pourquoi, s'il se trouve, dans la volonté, quelque vertu, elle sera morale, à moins qu'elle ne soit théologique, comme nous le verrons plus loin » (q. 58, art. 3, *ad 3um*; q. 62, art. 3).

L'*ad tertium* explique pourquoi nous assignons, par rapport à certains actes humains, des vertus dans la volonté, sans qu'il soit nécessaire, comme le voulait l'objection, d'en assigner pour tous. La raison en est que « certaines vertus sont ordonnées au bien de la passion réglée, lequel bien est le bien propre de cet homme ou de cet autre. Par rapport à ce bien, il n'est point nécessaire qu'il y ait une vertu dans la volonté, parce que la nature de la puissance y suffit, comme il a été dit. Cette nécessité n'existe que pour les vertus qui regardent un bien étranger ».

Tandis que les objections de l'article de la *Somme* tendaient à prouver qu'aucune vertu ne pouvait être dans la volonté, les objections de l'article *des Vertus* voulaient prouver au contraire qu'il devait y en avoir, comme dans les autres puissances de l'âme et sans distinction aucune.

La première disait : « Une plus grande perfection est requise dans le sujet qui commande, à l'effet de bien commander, que dans celui qui exécute, pour qu'en effet il exécute comme il faut l'ordre donné; car c'est de celui qui commande que procède la rectitude de celui qui exécute. Or, dans l'acte de la vertu, la volonté a raison de principe qui commande, tandis que l'irascible et le concupiscible obéissent et exécutent. Puis donc que dans l'irascible et le concupiscible se trouvent, comme en leur sujet, certaines vertus, à plus forte raison faudra-t-il que ces vertus soient dans la volonté ». — Nous reconnaissons, dans cette objection de l'article *des Vertus*, l'argument *sed contra* de l'article de la *Somme*, qui aurait pu, en effet, devenir une objection con-

tre la conclusion à établir. — Après avoir posé cette objection, dans l'article *des Vertus*, l'objectant prévient une réponse qu'on pourrait lui faire, et formule ainsi une seconde objection : « — On dira, peut-être, remarque-t-il, que l'inclination naturelle de la volonté au bien suffit pour la rendre droite ; car nous désirons naturellement la fin, sans qu'il soit requis que la volonté soit rendue droite, relativement à cette fin, par un habitus de vertu surajouté. — Cette réponse ne vaut pas, dit l'objectant, parce que la volonté ne veut pas seulement la fin dernière ; mais elle veut aussi les autres fins. Or, par rapport à ces autres fins, il arrive que la volonté est droite et qu'elle ne l'est pas. C'est ainsi que les bons se marquent à eux-mêmes des fins bonnes, tandis que les méchants se marquent des fins mauvaises. Donc il est requis, pour la rectitude de la volonté, qu'il y ait, en elle, certains habitus de vertus qui la perfectionnent ».

A ces deux premières objections, saint Thomas répondait comme il suit : — « Pour son acte de commander, la volonté n'a besoin que du jugement de la raison ; attendu que la volonté se porte naturellement à ce qui est le bien selon la raison, comme le concupiscible à ce qui est agréable pour le sens ». — « Et cette inclination naturelle de la volonté ne porte pas seulement sur la fin dernière ; elle porte sur tout bien qui lui est présenté comme tel par la raison » ; en ce sens que jamais elle ne voudra ce que la raison lui présente comme un mal ; et même qu'elle choisira très certainement ce que la raison lui dira être le bien du sujet *hic et nunc*, par son jugement pratique : jugement dernier qui, d'ailleurs, ne nécessite pas la volonté, puisqu'elle-même fait qu'il est pratiquement le dernier et celui qui la meut. Et la raison est toujours la même : « c'est que le bien saisi par l'intelligence » et présenté comme tel, « est l'objet de la volonté, auquel la volonté est ordonnée naturellement, comme toute autre puissance à son objet propre ; pourvu qu'il s'agisse du bien propre du sujet, selon qu'il a été dit. Toutefois, au sujet de ces biens, l'homme peut pécher, pour autant que le jugement de la raison est intercepté par la passion », comme nous aurons à l'expliquer dans le traité des péchés ; et comme on peut le voir d'après tout ce que nous avons dit dans le traité des actes humains.

La huitième et la neuvième objection insistaient sur cette question du péché, possible pour l'homme, et qui met en cause la volonté. — « La volonté, disait l'une d'elles, est le principe d'où procède dans l'homme soit le péché, soit l'acte de vertu. Donc la vertu doit être dans la volonté ». — « Non, répondait saint Thomas, parce que la vertu et le péché sont attribués à la volonté, comme au principe qui commande tous les actes de vertu et de péché, et non pas comme au principe qui les produit. D'où il suit qu'il n'est pas nécessaire que la volonté soit le sujet immédiat de chaque vertu ». — L'autre objection disait que « les contraires ont le même sujet. Puis donc que le péché est le contraire de la vertu, et que tout péché est dans la volonté, il faudra donc que toute vertu soit aussi dans la volonté ». — Saint Thomas répond : « Tout péché est dans la volonté, comme dans sa cause, en tant que tout péché suppose le consentement de la volonté; mais il n'est point nécessaire de dire que tout péché est dans la volonté comme dans le sujet » immédiat qui en produit l'acte formel et spécifique; c'est ainsi que la gourmandise et la luxure sont dans le concuspiscible; et l'orgueil, dans l'irascible », à prendre d'ailleurs ce mot selon qu'il s'applique, soit à l'appétit sensible, soit à l'appétit rationnel, comme nous aurons à l'expliquer plus tard (2ª-2ªᵉ, q. 162, art. 3).

Une dernière objection (la 11ᵉ) disait : « La vertu humaine doit être dans cette partie de l'être humain qui est plus spécialement propre à l'homme. Or », de toute la partie affective, « c'est la volonté qui appartient à l'homme en propre, comme d'ailleurs la raison, parce qu'elle est plus rapprochée de la raison que ne le sont l'irascible et le concupiscible. Puis donc que l'irascible et le concupiscible sont le sujet des vertus, il semble qu'à plus forte raison la volonté doit l'être aussi ». — A cette objection, saint Thomas fait la réponse suivante, qui confirme toute la doctrine exposée jusqu'ici : « C'est précisément la proximité de la volonté à la raison qui fait que la volonté, de par son essence de puissance » appétitive rationnelle, « est conforme à la raison; et voilà pourquoi elle n'a pas besoin », pour être inclinée déterminément à suivre le bien de la raison (quand il s'agit du bien propre du sujet), « d'un habitus surajouté; comme cela est néces-

saire pour les puissances inférieures de l'irascible et du concupiscible » : celles-ci, en effet, ont un objet propre, le bien sensible, qui peut n'être pas toujours conforme au bien de la raison, même pour le sujet où elles se trouvent; et voilà pourquoi il faut, en elles, un habitus surajouté, venant de la raison, et les inclinant déterminément dans le sens de cette dernière.

La vertu humaine, qui est un habitus perfectionnant l'homme en vue de ses actes humains et rendant ces actes bons, doit exister nécessairement dans ce qui est le principe immédiat de ces actes, savoir les puissances opératives qui sont dans l'homme. Il devra se trouver en ces puissances, de telle sorte que si, pour un acte donné, plusieurs puissances d'agir sont requises, l'habitus vertueux existera essentiellement, sous sa raison propre, dans la puissance qui produit, proprement et formellement, l'acte dont il s'agit; quant aux autres puissances qui y coopèrent, elles pourront et devront même avoir leurs habitus respectifs proportionnés à l'habitus principal; mais elles n'auront pas cet habitus lui-même, et ne seront point dénommées ou spécifiées par lui. — De toutes les puissances d'agir qui sont dans l'homme, les puissances appétitives sont les seules qui portent les habitus des vertus au sens plein et parfait de ce mot. Toutefois, l'intelligence, parce qu'elle a son objet propre auquel se termine une action proprement humaine, et pour laquelle action des habitus sont requis perefectionnant l'intelligence, peut et doit même être dite le sujet de certaines vertus; mais qui ne sont des vertus que dans un sens relatif ou diminué. Quant aux puissances de connaître, qui appartiennent à l'ordre sensible, même s'il s'agit des puissances intérieures, où peuvent se trouver certaines participations d'habitus, il n'y a pas à parler de vertus, non pas même au sens relatif et diminué. Les puissances appétitives peuvent toutes être le sujet de vertus proprement dites. Les deux parties de la puissance appétitive sensible auront, chacune, leurs vertus proportionnées, selon que faites pour obéir à la raison, elles ont besoin d'habitus surajoutés, qui les inclinent à suivre en effet le mouvement de la raison, ou à ne pas le précéder indûment, en se portant, d'une façon précipitée et indépendante, à ce qui peut les

émouvoir du côté de leur objet propre. La volonté, elle, n'aura pas besoin d'habitus vertueux venant la parfaire en vue de ce qui est le bien propre du sujet dans l'ordre naturel ; mais il lui faudra ces sortes d'habitus, s'il s'agit du bien des autres, ou même de ce qui pourra être son bien, mais dans l'ordre surnaturel et divin.

Après avoir déterminé la nature de la vertu et le sujet en qui elle se trouve, « nous devons nous enquérir de la distinction des vertus. — D'abord, en ce qui est des vertus intellectuelles (q. 57); — puis, des vertus morales (q. 58-61); — enfin, des vertus théologales » (q. 62). — Nous avons vu, en effet, dans la question précédente, que nous pouvions trouver, dans l'homme, ces trois sortes de vertus. — Et, d'abord, la distinction des vertus intellectuelles.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVII.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS INTELLECTUELLES.

Cette question comprend six articles :

1° Si les habitus intellectuels spéculatifs sont des vertus?
2° S'ils sont trois; savoir : la sagesse; la science; et l'intelligence?
3° Si l'habitus intellectuel, qui est l'art, est une vertu?
4° Si la prudence est une vertu distincte de l'art?
5° Si la prudence est une vertu nécessaire à l'homme?
6° Si l'eubulie, la synèse et la gnome sont des vertus annexes de la prudence?

De ces six articles, les deux premiers traitent de la distinction des vertus intellectuelles spéculatives; les quatre autres, de la distinction des vertus intellectuelles pratiques. — Pour ce qui est du premier point, saint Thomas examine, d'abord, si les habitus intellectuels spéculatifs sont des vertus; puis, combien sont-ils et quels ils sont.

Article Premier.

Si les habitus intellectuels spéculatifs sont des vertus?

Trois objections veulent prouver que « les habitus intellectuels spéculatifs ne sont pas des vertus ». — La première arguë de ce que la vertu est un habitus opératif, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 2). Or, les habitus spéculatifs ne sont pas opératifs : ce qui est spéculatif, en effet, se distingue de ce qui est pratique, c'est-à-dire opératif. Donc les habitus intellectuels spéculatifs ne sont pas des vertus ». — La seconde objection

dit que « la vertu regarde ce qui donne à l'homme la félicité ou la béatitude ; attendu que *la félicité est la récompense de la vertu*, ainsi qu'il est marqué au premier livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Or, les habitus intellectuels ne s'occupent pas des actes humains ou des autres biens humains, par lesquels l'homme obtient la béatitude; ils s'occupent plutôt des choses naturelles ou divines. Donc ces sortes d'habitus ne peuvent point être appelés des vertus ». — La troisième objection remarque que « la science est un habitus spéculatif. Or, la science et la vertu se distinguent comme des genres divers non subordonnés l'un à l'autre, ainsi qu'on le voit par Aristote au livre IV des *Topiques* (ch. II, n. 1). Donc les habitus spéculatifs ne sont pas des vertus ».

L'argument *sed contra* fait observer que, « seuls, les habitus spéculatifs considèrent les choses nécessaires qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont. Or, Aristote, dans le sixième livre de l'*Éthique*, assigne certaines vertus intellectuelles à la partie de l'âme qui considère les choses nécessaires dont le propre est de ne pouvoir pas être autrement qu'elles ne sont. Donc les habitus intellectuels spéculatifs sont des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « toute vertu se disant par rapport au bien, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 55, art. 3), c'est à un double titre qu'un habitus pourra être appelé vertu, comme il a été dit, également, plus haut (q. 56, art. 3). D'abord, parce qu'il donnera la faculté d'agir bien. Ensuite, parce qu'avec la faculté, il donnera aussi le bon usage. Ce dernier mode, ainsi qu'il a été dit plus haut (endroit précité), ne convient qu'aux habitus qui regardent la partie affective, parce que la puissance appétitive de l'âme est celle qui fait qu'on use de toutes les puissances et de tous les habitus. — Puis donc que les habitus intellectuels spéculatifs ne perfectionnent pas la partie appétitive, ni ne la regardent en aucune manière, mais seulement la partie intellective, on pourra bien les appeler du nom de vertus, en tant qu'ils donnent la faculté d'accomplir un acte bon, qui est la considération du vrai, car c'est là, pour l'intelligence, son acte bon; mais on ne pourra point les appeler du nom de vertus au second sens, comme fai-

sant qu'on use bien de la puissance ou de l'habitus. Par cela, en effet, que quelqu'un a l'habitus de la science spéculative, il n'est pas incliné à user comme il convient de cet habitus, mais il devient à même de saisir le vrai dans la sphère des objets auxquels s'étend sa science. Qu'avec cela, il use de la science qu'il possède, ceci est le propre de la volonté mouvant » l'intelligence à agir dans le sens de son habitus. « Aussi bien, la vertu qui parfait la volonté, comme la charité ou la justice, fait encore qu'on use bien de ces sortes d'habitus spéculatifs. Et c'est par là aussi que le mérite peut se trouver dans les actes de ces sortes d'habitus, s'ils procèdent de la charité, selon que le dit saint Grégoire, au sixième livre *des Morales* (ch. XXXVII, ou XVIII, ou XXVIII), affirmant que *la vie contemplative est d'un plus grand mérite que la vie active* ». — La doctrine de cet article, on le voit, dépend tout entière de celle que saint Thomas nous avait exposée à l'article 3 de la question précédente, et que nous avions complétée, là même, par d'importants extraits du commentaire des *Sentences*, et des *Questions disputées*, se référant également au présent article que nous venons de lire.

L'*ad primum* répond qu'« il y a une double sorte d'opération : l'une, qui est intérieure; et l'autre, qui est extérieure. Lors donc qu'on parle de pratique, ou d'opératif, et qu'on le distingue du spéculatif, il s'agit de ce qui porte sur l'opération extérieure, à laquelle l'habitus spéculatif ne se réfère pas. Mais il se réfère cependant à l'opération intérieure de l'intelligence, qui est la spéculation du vrai. Et, à ce titre, il est un habitus opératif ».

L'*ad secundum* formule une distinction qu'il importe de retenir. Il fait observer que « la vertu peut regarder une chose d'une double manière. — D'abord, à titre d'objet sur lequel elle porte. De ce chef, ces sortes de vertus spéculatives ne regardent point ce qui rend l'homme heureux, à moins qu'on n'entende par là la cause efficiente ou l'objet du bonheur parfait, qui est Dieu, et qui est au plus haut point objet d'intelligence spéculative ». Les habitus intellectuels n'ont point pour objet les actes humains par lesquels l'homme acquiert sa béatitude; bien qu'ils aient pour objet par excellence ce qui doit causer la béatitude de l'homme et en être l'objet parfait, savoir Dieu en Lui-même. —

« D'une autre manière, la vertu est dite regarder une chose, à titre d'acte qui émane d'elle. Et, de ce chef, les vertus intellectuelles regardent ce par quoi l'homme est fait heureux : soit parce que les actes de ces vertus peuvent être méritoires, ainsi qu'il a été dit ; soit aussi parce qu'ils sont un certain commencement de la béatitude parfaite, qui consiste dans la contemplation du vrai, selon qu'il a été dit plus haut » (q. 3, art. 7).

L'*ad tertium* fait remarquer que « la science se divise contre la vertu prise au second sens et qui appartient à la faculté appétitive ».

Nous savons en quel sens les habitus intellectuels spéculatifs, qui ne disent aucun ordre à la faculté de vouloir, peuvent être appelés du nom de vertus : c'est dans le sens vrai, mais non dans le sens plein et parfait de ce mot. — Il nous reste à examiner quels sont ces habitus intellectuels spéculatifs. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il n'y a que trois habitus intellectuels spéculatifs ; savoir : la sagesse, la science et l'intelligence ?

Nous verrons, par l'argument *sed contra,* pourquoi il est question de ces trois habitus déterminément. — Les objections, au nombre de trois, veulent prouver que « c'est à tort qu'on distingue trois vertus intellectuelles ; savoir : la sagesse, la science et l'intelligence ». — La première est que « l'on ne doit point diviser l'espèce contre le genre. Or, la sagesse est une certaine science, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 2-5 ; de S. Th., leç. 5, 6). Par conséquent, la sagesse ne doit pas être divisée contre la science, dans le nombre des vertus intellectuelles ». — La seconde objection rappelle que « dans la distinction des puissances, des habitus et des actes, qui se fait en raison des objets, on considère principalement la distinction qui est selon la raison formelle des objets, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 54, art. 2, *ad 1um* ;

Première Partie, q. 77, art. 3). Il suit de là que les divers habitus ne doivent pas être distingués selon l'objet matériel, mais selon la raison formelle de cet objet. Puis donc que le principe dans la démonstration est la raison de la science de la conclusion, il n'y a pas à faire de l'intelligence des principes un autre habitus ou une autre vertu en plus de la science des conclusions ». — La troisième objection dit que « la vertu intellectuelle est celle qui se trouve dans la faculté qui est la raison par essence. Or, la raison, même spéculative, si elle raisonne quand elle argumente par mode de démonstration, raisonne aussi quand elle argumente par mode de probabilité. De même donc que la science, causée par le raisonnement démonstratif, est dite une vertu intellectuelle spéculative ; de même aussi l'opinion doit l'être ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote », qui, « au sixième livre de l'*Éthique*, ne pose que ces trois vertus intellectuelles spéculatives ; savoir : la sagesse, la science et l'intelligence ». — Et le présent article n'a pas d'autre but que de justifier cette détermination faite par Aristote.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la vertu intellectuelle spéculative, ainsi qu'il a été déjà dit (art. préc.), est celle qui parfait l'intellect spéculatif à l'effet de connaître le vrai : c'est là, en effet, pour cet intellect, son acte bon. D'autre part, le vrai peut être connu d'une double manière : par lui-même ; ou par un autre. — Ce qui est connu par soi, a raison de principe ; et il est immédiatement perçu par l'intelligence. C'est pour cela que l'habitus, qui perfectionne l'intelligence par rapport à la connaissance de ce vrai, s'appelle l'*intelligence*, et il est l'habitus des principes ». Notons, en passant, le mot que vient de nous dire ici saint Thomas, que le vrai, objet des principes, est connu par soi, non par un autre ; et l'intelligence le perçoit tout de suite, immédiatement, par voie d'évidence. La grande erreur du criticisme contemporain, issu du doute absolu de Descartes, est de vouloir *tout prouver* et de déclarer objet de *croyance aveugle* ce qui ne se prouve pas ; alors qu'au contraire, *antérieurement à toute preuve*, se trouve *l'évidence immédiate*, laquelle sera cause de toute *vision* ultérieure].

Car, précisément, « le vrai qui est connu par un autre, n'est point perçu tout de suite par l'intelligence; il est le fruit d'une enquête de la raison ; et il a lui-même la raison de terme. Ce terme peut se présenter d'une double manière : ou comme étant le dernier dans un genre donné ; ou comme étant le dernier par rapport à tout l'ordre des connaissances humaines. Seulement, parce que *ce qui vient après dans notre connaissance, est ce qui, dans l'ordre de nature, est le premier et le plus connu*, comme il est dit au premier livre des *Physiques* (ch. I, n. 2 ; de S. Th., leç. 1), il s'ensuit que ce qui est le dernier par rapport à tout l'ordre de la connaissance humaine, est le plus connu et qui vient d'abord selon l'ordre de nature. — Ce vrai est l'objet de la *sagesse*, qui s'occupe des causes les plus hautes, ainsi qu'il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. I, II; de S. Th., leç. 1, 2). Et de là vient qu'elle juge et ordonne toutes choses; car le jugement parfait et universel ne peut être porté que par le recours aux premières causes. — Quant à ce qui a raison de terme dans tel ou tel genre particulier de vérités à connaître, l'intelligence y est perfectionnée par la *science*. — Aussi bien aurons-nous, pour les divers genres d'objets de sciences, des habitus de sciences également divers ; — tandis que la sagesse demeure une et indivise ». — A retenir ce dernier mot de saint Thomas, nous déclarant expressément que la sagesse est une, tandis que les sciences sont multiples.

L'*ad primum* justifie la distinction de la sagesse d'avec les autres sciences, bien qu'elle-même soit une certaine science. — Oui, « la sagesse est une certaine science, en tant qu'elle a ce qui est commun à toutes les sciences, savoir qu'elle démontre ses conclusions à l'aide de principes. — Mais, parce qu'elle a quelque chose en propre, au-dessus des autres sciences, pour autant qu'elle juge tout le reste, non pas seulement en ce qui est des conclusions, mais aussi quant aux premiers principes ; de là vient qu'en elle se trouve une raison de vertu plus parfaite que dans la science » proprement dite.

Il se trouve même en elle une raison de vertu plus parfaite que dans l'habitus des principes, appelé du nom d'intelligence, comme saint Thomas l'explique à l'*ad secundum*. — Cet *ad*

secundum veut être lu avec grande attention; car saint Thomas nous y livre un point de doctrine fort délicat. — L'objection était que l'habitus des principes ne doit pas se distinguer de l'habitus des sciences, attendu que les principes sont la raison de connaître les conclusions; et que si les conclusions relèvent de l'habitus de la science, la raison de ces conclusions doit aussi et plus encore relever du même habitus. — Saint Thomas répond : « Quand la raison de l'objet se réfère à la puissance ou à l'habitus sous un seul et même acte » avec l'objet, « dans ce cas, on ne distingue pas les habitus ou les puissances selon la raison de l'objet et selon l'objet matériel. C'est ainsi qu'il appartient à la même puissance visive de voir la couleur », objet matériel de l'acte de vision, « et la lumière, qui est la raison de voir la couleur et qui est vue avec elle » par un seul et même acte. — « Mais les principes de la démonstration peuvent se considérer à part, sans que soient considérées les conclusions » dont ils sont la raison. « Ils peuvent aussi être considérés d'une seule vue avec les conclusions, pour autant que les principes se déduisent dans les conclusions. Les considérer de cette seconde manière est le fait de la science, qui considère aussi les conclusions. Mais les considérer en eux-mêmes est le fait de l'intelligence. — D'où il suit, conclut saint Thomas, qu'à y bien prendre garde, ces trois vertus ne se distinguent pas les unes des autres, sur le pied de l'égalité, mais dans un certain ordre; comme il arrive dans les *tout* potentiels, dont une partie est plus parfaite que l'autre : c'est ainsi que l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible; et l'âme sensible, plus parfaite que l'âme végétative. Et, en effet, la science dépend de l'intelligence comme d'une chose plus importante; et toutes deux dépendent de la sagesse comme de la chose la plus importante, qui contient sous elle et l'intelligence et la science, pour autant qu'elle juge des conclusions des sciences et de leurs principes ». — Au sujet de ce dernier mot, il est bon de noter que la sagesse ne juge pas des premiers principes, par mode de démonstration, mais seulement par mode d'explication : elle fait voir le sens ou la portée des termes et montre qu'il est impossible que les termes étant connus, on puisse mettre en

doute la vérité du principe [Cf. le commentaire de saint Thomas sur le quatrième livre des *Métaphysiques*, leç. 5 et suivantes].

L'*ad tertium* fait observer que « l'habitus de la vertu est ordonné déterminément au bien, et nullement au mal, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 3, 4). Or, le bien de l'intelligence est le vrai, tandis que le faux est son mal. Il s'ensuit que parmi les habitus, ceux-là seuls mériteront le nom de vertus intellectuelles qui inclinent toujours au vrai, jamais au faux. Puis donc que l'opinion et le soupçon peuvent porter sur le vrai et sur le faux, elles ne sont point des vertus intellectuelles, selon qu'il est marqué au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3). — Il ne suffit pas qu'un habitus ou une disposition de l'intelligence l'incline à raisonner sur tel ou tel objet, pour porter le nom de vertu intellectuelle, comme le supposait l'objection; il faut que cet habitus incline à raisonner juste et fasse atteindre déterminément le vrai.

Il y a trois sortes d'habitus intellectuels que nous pouvons appeler du nom de vertus, au sens vrai, mais diminué, de ce mot. Ce sont la *sagesse*, qui incline l'intelligence à voir toujours juste, soit en ramenant toutes choses aux premiers principes et aux causes suprêmes, soit en expliquant et en justifiant, si besoin est, les premiers principes eux-mêmes; — puis, l'*intelligence*, qui incline la faculté intellectuelle à saisir tout de suite et en eux-mêmes, dans leur vérité intrinsèquement évidente, les premiers principes; — enfin, *la science*, qui incline l'intelligence à raisonner comme il convient, pour voir juste sur les divers objets des sciences, en les ramenant à leurs principes respectifs. — Ces trois habitus, ou vertus intellectuelles, appartiennent à l'intelligence spéculative. Nous devons maintenant nous enquérir des habitus qui appartiennent à l'intelligence ou à la raison pratique. Ce sont, comme nous le savons déjà, l'art et la prudence. — D'abord, l'habitus de l'art. Il va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si l'habitus intellectuel qui est l'art, est une vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'art n'est pas une vertu intellectuelle ». — La première arguë d'un mot de « saint Augustin », qui, « au livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. XVIII, XIX), dit que *nul n'abuse de la vertu*. Or, on peut abuser de l'art : l'homme d'art, en effet, peut mal agir, même en ayant la science de son art » : quelqu'un qui d'ailleurs est un excellent grammairien, peut, s'il le veut, faire des solécismes et des barbarismes. « Donc, l'art n'est pas une vertu ». — La seconde objection dit qu' « il n'y a pas une vertu de la vertu. Or, *il y a une vertu de l'art*, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 4). Donc, l'art n'est pas une vertu ». — La troisième objection fait observer que « les arts libéraux l'emportent en perfection sur les arts mécaniques. Or, de même que les arts mécaniques sont d'ordre pratique, les arts libéraux sont d'ordre spéculatif. Donc, si l'art était une vertu intellectuelle, on devrait le mettre au nombre des vertus spéculatives ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à l'autorité d' « Aristote », qui « au sixième livre de l'*Éthique*, fait de l'art une vertu, sans pourtant le mettre au nombre des vertus spéculatives, dont le sujet, d'après lui, est la partie de l'âme où se trouve la science ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise la nature et le rôle de l'art. « L'art n'est pas autre chose que la rectitude — la *recta ratio* (nous pourrions dire le *juste tracé*) de certains ouvrages à réaliser ; pour lesquels le bien ne consiste pas en ce que la partie affective de l'homme se trouve affectée de telle ou telle manière, mais en ce que l'ouvrage lui-même qui se fait est bon en lui-même : il importe peu, en effet, pour la louange de l'homme d'art en tant que tel, qu'il fasse son travail, animé de telle ou telle volonté, mais seulement quel travail il fait. Par où l'on voit que l'art, à proprement parler, est un habitus opératif »,

au sens pratique de ce mot. « Toutefois, il convient sur un point avec les habitus spéculatifs. Pour ceux-ci, en effet, ce qui importe, comme pour l'art, c'est l'état de la chose qu'ils considèrent, et non pas les dispositions affectives du sujet par rapport à cette chose. Pourvu, en effet, que le géomètre démontre le vrai, il n'importe quelles sont ses dispositions affectives, s'il est dans la joie ou s'il est en colère; pas plus que cela n'importe dans l'art, ainsi qu'il a été dit. Il suit de là que l'art a la raison de vertu comme les habitus spéculatifs : en ce sens que ni l'art ni l'habitus spéculatif ne rendent l'œuvre bonne quant à l'usage, ce qui est le propre de la vertu perfectionnant l'appétit; mais seulement quant à la faculté d'agir bien » [Cf. sur le sens de cette distinction, q. préc., art. 3].

L'*ad primum* dit que « si quelqu'un qui possède son art fait un ouvrage d'art qui est mauvais, ceci n'est pas un effet de l'art; c'est même contraire à cet art. Exactement comme si quelqu'un qui sait une chose dit le contraire, ce n'est pas en raison de sa science qu'il agit ainsi; il va même contre cette science. Par où l'on voit que l'art est toujours ordonné à la bonté de la chose, comme la science, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc., *ad 3um*). Et, pour autant, il est une vertu. Et cependant, il diffère en cela de la raison parfaite de vertu, qu'il ne donne pas le bon usage; lequel requiert autre chose »; savoir : la bonne disposition de la partie affective; — « avec ceci, d'ailleurs, que le bon usage », quand il s'agit d'une œuvre d'art à réaliser, « n'est point possible, si l'on n'a », en même temps que la bonne disposition de la partie affective, « l'habitus même de l'art ».

L'*ad secundum* justifie excellemment le mot d'Aristote cité par l'objection. « De ce que pour bien user de l'art qu'il possède, la bonne volonté est requise dans l'homme, laquelle volonté est perfectionnée par la vertu morale, — il s'ensuit, comme le dit Aristote, qu'il y a une vertu pour l'art; savoir : la vertu morale qui est requise pour le bon usage de cet art. Il est manifeste, en effet, que par la vertu de justice qui rend la volonté droite, l'homme d'art est incliné à réaliser son œuvre d'une manière fidèle et juste ».

L'*ad tertium* répond que « même dans les choses de la spécu-

lation, il se trouve une certaine part d'ouvrage; comme, par exemple, la construction du syllogisme, ou l'ordonnance du discours, ou le fait de compter, de mesurer. Et, par suite, tous les habitus spéculatifs qui sont ordonnés à ces sortes d'ouvrages de la raison, portent, à cause de cette similitude, le nom d'arts; mais on les appelle arts libéraux, pour les distinguer des arts qui sont ordonnés aux œuvres réalisées à l'aide du corps et qui sont en quelque sorte serviles : le corps, en effet, est soumis à l'âme comme un esclave; tandis que l'homme, par son âme, est libre. Quant aux sciences qui ne sont en rien ordonnées à ces sortes d'*ouvrages* », ni d'ordre spéculatif, ni d'ordre mécanique, « on les appelle purement et simplement sciences, nullement arts ». Et ce n'est pas que même dans ces sciences, il n'y ait quelque opération de l'esprit; mais cette opération n'est pas l'*objet* de la science. Au contraire, dans les choses de l'esprit, qui sont moitié science, moitié art, si l'on peut ainsi s'exprimer, l'opération de l'esprit a raison d'objet. Ainsi, la dialectique, la grammaire, la rhétorique, qui formaient, avec l'arithmétique, la géométrie, l'histoire et la musique, les sept arts libéraux du Moyen âge. Saint Thomas ajoute, en finissant, que « si les arts libéraux sont plus nobles que les arts mécaniques, il ne s'ensuit pas que la raison d'*art* leur convienne davantage ». Au contraire, cette raison convient premièrement aux arts mécaniques. — On aura remarqué les précisions si nettes que vient de nous donner saint Thomas, dans cette réponse, en ce qui est des sciences proprement dites, des arts libéraux et des arts mécaniques.

L'art, qui est un habitus intellectuel opératif, peut et doit être appelé du nom de vertu, mais seulement au sens diminué de ce mot, comme les habitus intellectuels spéculatifs. — Que penser de la prudence, qui est le second habitus intellectuel opératif? Saint Thomas se demande, à son sujet, trois choses : premièrement, si elle se distingue de l'art; secondement, si elle constitue une vertu nécessaire à l'homme; troisièmement, quelles sont ses parties intégrales. — D'abord, si elle est une vertu distincte de l'art.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la prudence est une vertu distincte de l'art ?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas une autre vertu que l'art ». — La première est que « l'art est la juste raison de certaines œuvres. Or, les divers genres d'œuvres ne font pas qu'en eux tous ne se trouve la raison de l'art : il y a, en effet, des arts divers qui portent sur des œuvres très diverses. Puis donc que la prudence est une certaine juste raison d'œuvres, il semble bien qu'elle-même doit être appelée du nom d'art ». — La seconde objection dit que « la prudence convient davantage avec l'art, que ne le font les habitus spéculatifs; car tous deux ont pour objet *ce qui est contingent et peut exister de diverses manières*, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique*. Puis donc que certains habitus spéculatifs sont appelés des arts, combien plus la prudence doit-elle l'être ». — La troisième objection remarque qu' « *il appartient à la prudence de vaquer au conseil*, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 1 ; de S. Th., leç. 4). Or, cela convient aussi à certains arts, comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 8 ; de S. Th., leç. 7); tels sont l'art militaire, l'art de la navigation, l'art de la médecine [cf. dans notre tome VI, p. 399]. Donc la prudence ne se distingue pas de l'art ».

L'argument *sed contra* en appelle à l'autorité d' « Aristote », qui « distingue la prudence de l'art, au sixième livre de l'*Éthique* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe, essentiel dans la question de la distinction des vertus, que « partout où se trouve une raison diverse de vertu, là il faut que les vertus soient distinctes. — Or, il a été dit plus haut (art. 1 ; q. 56, art. 3), qu'il est des habitus qui ont la raison de vertu parce qu'ils donnent seulement la faculté d'agir bien; et d'autres, parce qu'ils donnent non seulement cette faculté, mais encore le bon usage » ou le fait d'agir bien. S'il s'agit de « l'art», nous savons qu'il « donne seulement la faculté d'agir bien », non le bon usage, « parce

qu'il ne regarde pas l'appétit », qui seul cause l'usage. « La prudence, au contraire, ne donne pas seulement la faculté d'agir bien, mais encore le fait d'user de cette faculté et de produire l'acte bon : car elle regarde l'appétit, supposant toujours cet appétit parfaitement ordonné. La raison de cette différence est que l'art se définit *la juste raison de l'œuvre qu'on fait* : et la prudence, *la juste raison de l'acte qu'on accomplit*. Or, *faire* et *agir*, comme il est marqué au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 8; Did., liv. VIII, ch. VIII, n. 9), diffèrent en ce que faire est un acte qui passe sur une matière extérieure, tel l'acte de construire, ou de scier, et autres de ce genre; tandis que agir est un acte qui demeure dans le sujet de l'action ; ainsi, des actes de voir, de vouloir, et autres. Il s'ensuit que la prudence sera pour ces actes humains qui sont la mise en œuvre des puissances et des habitus, ce que l'art est aux productions extérieures; car l'une et l'autre sont la juste et parfaite raison par rapport aux choses qui forment leur objet. D'autre part, la perfection et la rectitude de la raison, dans les choses spéculatives, dépend des principes d'où la raison procède quand elle fait un acte de raisonnement ; c'est ainsi, comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 2*^{um}), que la science dépend de l'intelligence, qui est l'habitus des principes, et le présuppose. Or, dans les actes humains, les fins », qui commandent ces actes, « sont comme les principes dans l'ordre spéculatif » : de même que toute la marche de la raison spéculative dépend des principes; de même toute la marche de l'agir humain, au point de vue moral et volontaire, dépend des fins ou des buts que l'homme se propose, « ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8). Il suit de là que la prudence, ayant pour objet de rendre droit l'agir humain, demandera de toute nécessité que l'homme soit bien disposé par rapport aux diverses fins »; chose indispensable pour déterminer comme il faut la mise en œuvre des moyens. « Or, cette bonne disposition par rapport aux diverses fins, n'existe que par la rectitude de la faculté appétitive. D'où il suit que la prudence requiert de toute nécessité la vertu morale qui fait la rectitude de l'appétit. Le bien des œuvres d'art, au contraire, n'est pas le bien de la faculté appétitive dans l'homme,

mais le bien de ces œuvres d'art en elles-mêmes. Et voilà pourquoi l'art ne présuppose point la rectitude de l'appétit. C'est aussi pour cela que l'homme d'art qui fait une faute » contre les règles de son art, « sachant » qu'il fait cette faute et voulant la faire, « sera plutôt loué que s'il la fait ignorant qu'il se trompe » : dans un cas, en effet, s'accuse la maîtrise de son art ; tandis que dans l'autre c'est la faiblesse. « Il en va tout autrement de la prudence. Car celui qui pèche contre elle le sachant et le voulant, est plus répréhensible que celui qui pèche en l'ignorant. C'est que la rectitude de la volonté est essentielle à la prudence ; et non à l'art. — Il est donc manifeste, conclut saint Thomas, que la prudence est une vertu distincte de l'art ».

L'*ad primum* répond que « les divers genres d'œuvres artificielles existent tous hors de l'homme ; et voilà pourquoi leur diversité ne diversifie pas la raison de vertu. Mais la prudence est la droite raison des actes humains eux-mêmes ; d'où il suit qu'en elle se trouve une raison de vertu toute diverse, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). — Tous les arts portent sur quelque fruit de l'action humaine, et non point sur cette action humaine en tant que telle. La prudence, au contraire, porte sur cette action humaine en tant que telle. De là leur différence dans la raison de vertu. Elle est essentielle.

L'*ad secundum* accorde que « la prudence convient davantage avec l'art, que ne le font les habitus spéculatifs, en ce qui est de la matière ou du sujet » sur lequel ils portent ; « car tous deux », et l'art et la prudence, « se trouvent dans la partie de l'âme où règne plutôt l'opinion et qui s'occupe des choses contingentes pouvant être ainsi ou autrement » ; c'est-à-dire qui est en contact, d'une certaine manière, avec le singulier et le particulier. — « Toutefois, l'art convient davantage avec les habitus spéculatifs, en ce qui est de la raison de vertu, ainsi qu'il a été dit » (art. préc.) : comme les habitus spéculatifs, l'art ne mérite le nom de vertu que dans un sens imparfait ; la prudence, au contraire, est une vertu, dans le sens plein et parfait de ce mot.

L'*ad tertium* explique la différence du conseil qui convient à la prudence, et du conseil qui convient aux arts. — « La pru-

dence est une vertu de bon conseil par rapport à ce qui concerne toute la vie de l'homme et en vue de la fin dernière de la vie humaine. Dans les arts, au contraire, il n'y a jamais de conseil qu'en ce qui se rapporte à la fin particulière de tel ou tel art. Et de là vient que certains hommes, parce qu'ils s'enquièrent comme il faut dans les choses de la guerre, ou dans les choses de la marine, sont dits des chefs prudents en chacun de ces ordres, mais non des hommes prudents, au sens pur et simple de ce mot : ceux-là seuls sont appelés de ce nom qui s'enquièrent comme il convient dans les choses qui se rapportent à toute la vie humaine ». — Et voilà donc un autre aspect essentiel de la vertu de prudence, la différenciant de tout ce qui n'est pas elle. C'est que la prudence rectifie les actes humains en vue de la fin dernière de l'homme commandant tout dans notre vie; tandis que les divers arts ne s'occupent de l'agir humain qu'en vue d'un certain objet très déterminé, commandant cet agir dans une sphère limitée.

La prudence est une vraie vertu, au sens parfait de ce mot, et se distingue, à ce titre, comme aussi en raison de son objet, de l'art, qui n'est qu'une vertu dans le sens relatif et diminué du mot vertu. — Mais cette vertu qu'est la prudence, devons-nous la tenir pour nécessaire à l'homme; et nécessaire à ce point qu'elle soit continuellement requise pour chacun de ses actes?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article V.

Si la prudence est une vertu nécessaire à l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la prudence n'est pas une vertu nécessaire à l'effet de bien vivre ». — La première rappelle que « la prudence est aux actes humains, qui constituent la vie de l'homme, ce que l'art est aux œuvres extérieures dont il est la règle ou la droite raison; la prudence, en effet, est la règle ou la droite raison des actes humains, ainsi qu'il est dit

au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 4; de S. Th., leç. 4). Or, l'art n'est nécessaire, par rapport aux œuvres à faire, que tout autant qu'il s'agit de les produire; il ne l'est plus, quand elles sont faites. Donc, pareillement, la prudence ne sera point nécessaire à l'homme, pour assurer la bonté de sa vie, quand l'homme sera devenu vertueux; tout au plus le sera-t-elle pour l'aider à le devenir ». — La seconde objection remarque que « *la prudence est ce qui assure le bon conseil*, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 1; de S. Th., leç. 4). Or, l'homme peut agir en vertu d'un bon conseil, que ce conseil soit de lui ou qu'il vienne d'un autre. Donc, pour assurer une vie bonne, il n'est point nécessaire que l'homme lui-même ait la prudence; il peut suffire qu'il suive les conseils d'hommes prudents ». — La troisième objection fait observer que « la vertu intellectuelle est celle qui incline à dire toujours le vrai et jamais le faux. Or, il ne semble pas que ceci se réalise dans la prudence. Ce n'est pas chose humaine, en effet, que l'on ne se trompe jamais au sujet de ce qu'il faut faire, les actes humains portant sur le contingent et le particulier où tout est si variable. Aussi bien est-il dit dans le livre de *la Sagesse*, ch. IX (v. 14) : *Les pensées des mortels sont timides; et leurs prévisions incertaines*. Donc il semble bien que la prudence ne doit pas être mise au nombre des vertus intellectuelles ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « *la Sagesse*, ch. VIII » (v. 7), où l'auteur sacré « énumère la prudence parmi les autres vertus nécessaires à la vie humaine, quand il est dit de la divine sagesse : *Elle enseigne la sobriété et la prudence, la justice et la force; et rien n'est plus utile dans la vie de l'homme* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule, dès le début, cette proposition très nette, qu'on ne saurait trop remarquer : « La prudence, dit-il, est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. — C'est qu'en effet, poursuit le saint Docteur, bien vivre », pour l'homme, « c'est bien agir. Or, pour qu'un homme agisse bien, il ne suffit pas de ce qu'il fait; il y faut aussi la manière dont il le fait; c'est-à-dire qu'il agisse en vertu d'une élection droite, et non pas seulement mû par l'instinct ou la passion. D'autre part,

l'élection portant sur ce qui est ordonné à la fin, deux choses sont requises pour que l'élection soit droite; savoir : la fin légitime; et ce qui est en harmonie avec cette fin. Eu égard à la fin légitime, l'homme se trouve convenablement disposé par la vertu qui perfectionne la partie appétitive de l'âme, dont le bien et la fin constituent l'objet. Mais quant à ce qui est en harmonie avec la fin, l'homme doit y être disposé directement par un habitus de la raison; attendu que s'enquérir et choisir, qui portent sur les choses ordonnées à la fin, sont des actes de la raison. Il faut donc qu'il y ait, dans la raison, une vertu intellectuelle, perfectionnant cette raison à l'effet de la disposer comme il convient en ce qui touche aux moyens d'atteindre la fin » voulue par l'homme. « Cette vertu est la prudence. D'où il suit que la prudence est une vertu nécessaire à l'homme pour qu'il vive bien ». — On aura remarqué la simplicité et la force de cette lumineuse démonstration établissant si excellemment la raison et la nécessité absolue de la vertu de prudence dans la vie morale de l'homme. Il importe d'autant plus d'y prendre garde, que saint Thomas n'y reviendra plus *ex professo* dans la suite, non pas même quand il traitera spécialement de la vertu de prudence, dans la *Secunda-Secunda*; et cependant, la doctrine enseignée ici sera partout supposée et commandera tout.

Pour mieux nous en pénétrer, nous reproduisons ici le pendant du présent article, que nous trouvons dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. I, art. 6. — « Entre les vertus naturelles et les vertus rationnelles » (à prendre le mot *vertu* dans le sens général de *principe d'action*), on marque cette différence, que la vertu naturelle est déterminée à une seule chose, tandis que la vertu rationnelle s'étend à plusieurs. D'autre part, l'appétit animal » (au sens d'appétit sensible) « ou rationnel est incliné vers son objet en vertu d'une perception qui l'aura précédé; car l'inclination à la fin, sans connaissance préalable » dans le sujet où se trouve cette inclination, « appartient à l'appétit naturel » ou purement physique; « c'est ainsi que le corps lourd tend vers le centre de la terre. Toutefois, même pour l'appétit animal ou rationnel, dont l'objet est un bien perçu » par le sens ou la raison, « si l'on a un bien uniforme, qui soit totalement déter-

miné par rapport au sujet, on pourra avoir une inclination naturelle dans l'appétit, et un jugement naturel dans la faculté de connaître. C'est ce qui a lieu dans les bêtes. Comme elles n'ont qu'un petit nombre d'opérations, en raison de l'infirmité de leur principe actif » ou de leur âme, « qui ne s'étend qu'à peu d'objets, toutes les bêtes qui sont de même espèce ont uniformément le même bien » pour objet. « Aussi bien leur appétit s'y porte d'une inclination naturelle; et leur faculté de connaître le découvre par un jugement naturel. C'est ce jugement naturel et cette inclination naturelle qui font que toutes les hirondelles construisent leur nid de la même manière; et que toutes les araignées font aussi de la même manière leur toile; et pareillement pour tous les autres animaux ». — Donc il n'y a pas à chercher, dans les facultés opératives de l'animal, un principe d'action surajouté qui porte le nom de vertu, au sens propre, et doive perfectionner ces facultés : elles ont naturellement tout ce qui est requis pour que la vie ou le mode d'agir de l'animal soient parfaits.

Mais il n'en va pas de même pour l'homme. « L'homme a des opérations multiples et diverses; et cela, en raison du principe de ses actions, qui est l'âme, dont la vertu s'étend en quelque sorte à une infinité d'objets. Il suit de là que ce n'est point assez, pour l'homme, de son appétit naturel du bien ni du jugement naturel qui lui dicte de bien agir; tout cela doit ensuite être déterminé et perfectionné. L'appétit naturel du bien incline l'homme à chercher son propre bien; mais parce que ce bien varie en multiples manières et consiste en une foule de choses, il ne se pouvait pas que l'appétit naturel du bien, dans l'homme, portât déterminément sur son bien, selon toutes les conditions qui peuvent être requises pour qu'en effet il soit son bien : ces conditions varient, en effet, de façon si multiple, selon la diversité des personnes, des temps, des lieux, et le reste. Pour la même raison, le jugement naturel, qui est uniforme, ne saurait suffire à la recherche du bien de l'homme. Il a donc fallu que l'homme use de sa raison, dont le propre est de comparer les choses entre elles, pour trouver et déterminer où est son vrai bien selon toutes les conditions qui appartiennent déterminément

à ce bien-là quand il doit présentement être voulu. Or, la raison, sans un habitus qui la perfectionne, se trouve par rapport à cet office, comme elle se trouve, dans l'ordre spéculatif, quand elle doit juger de la conclusion d'une science, sans avoir l'habitus de cette science : ce jugement ne peut être qu'imparfait et entouré de difficulté. De même donc qu'il faut que la raison spéculative soit perfectionnée par l'habitus de la science, à l'effet de juger comme il convient des choses qui relèvent de cette science; de même, il faut que la raison pratique soit perfectionnée par quelque habitus qui la fera juger comme il convient du bien humain selon qu'il se trouve en chaque acte particulier. Cet habitus est la vertu de prudence, dont le sujet est la raison pratique. Il lui appartient de parfaire toutes les vertus morales qui sont dans la partie appétitive. Chacune d'elles, en effet, a pour mission d'incliner l'appétit à quelque genre déterminé du bien humain : comme la justice incline au bien qui consiste dans la rectitude des rapports avec autrui; la tempérance, au bien qui consiste à refréner les concupiscences; et ainsi des autres. Or, chacun de ces genres de bien peut se réaliser de multiples manières et non d'une façon identique pour tous les cas. Il s'ensuit que pour établir, chaque fois, le juste mode, il y faut le jugement de la prudence. Et l'on voit, par là, que la rectitude et le complément de la raison de bonté en toutes les autres vertus vient de la prudence. C'est ce qui faisait dire à Aristote », comme nous le verrons bientôt, q. 64, art. 2, « que le milieu » où se trouve la raison de vertu, « est déterminé dans la vertu morale par la droite raison. Et parce que de cette rectitude et de ce complément de bonté tous les habitus de la partie appétitive tirent la raison de vertu, de là vient que la prudence est la cause de toutes les vertus de la partie appétitive, qu'on appelle vertus morales, pour autant qu'elles ont la raison de vertus ».

Cet admirable exposé, fait par saint Thomas dans l'article des *Vertus*, est confirmé et complété par une belle réponse que nous lisons dans ce même article à la première des objections. — L'objection était celle-ci : « D'après Aristote, au second livre de l'*Éthique*, la science ne sert que peu ou même point à la vertu. Et c'est de la science pratique qu'il parle en cet endroit; puisqu'il

ajoute que beaucoup ne font pas ce dont ils ont la science; or, une science ordonnée à l'action est le propre de l'intellect pratique. Donc l'intelligence pratique ne peut pas être le sujet de la vertu ». — Saint Thomas répond : « Oui, Aristote parle, en cet endroit, de la science pratique. Mais la prudence dit plus que la science pratique. C'est qu'en effet à la science pratique il appartient de juger universellement de ce qui touche à l'action humaine, comme, par exemple, que la fornication est mauvaise, que le vol ne doit pas se faire, et ainsi du reste. Or, même quand cette science existe » dans un sujet, « il arrive que, pour tel cas particulier, le jugement de la raison se trouve dévié et juge mal. C'est pour cela qu'il est dit que cette science sert peu à la vertu; en ce sens que même avec cette science il arrive qu'on pèche » : nous expliquerons plus tard, dans le traité des péchés, comment cette science pratique, d'ordre universel, peut coexister dans l'homme avec le jugement pratique d'ordre particulier, qui lui dicte de choisir *hic et nunc* un faux bien. « La prudence, au contraire, a de juger comme il convient en chaque cas particulier, relativement à ce qu'il faut faire *hic et nunc* : lequel jugement est détruit par n'importe quel péché. D'où il suit que sous l'influence et avec la présence de la prudence, l'homme ne pèche pas » : tout acte de péché est un acte contre la prudence; et, au contraire, tout acte dicté par la prudence est un acte de vertu. « Aussi bien est-ce du plus grand secours que la prudence est pour la vertu; bien plus, c'est elle qui la cause » et la fait être, quant à son achèvement ou à sa réalisation dans l'acte vertueux, « ainsi qu'il a été dit », tout acte vertueux devant être nécessairement un acte de prudence.

Il n'est pas inutile de remarquer, à propos de cette réponse de saint Thomas, que la morale, considérée comme science, ne doit pas se confondre avec la casuistique, ni non plus celle-ci avec la prudence. La prudence, au sens propre, est dans le sujet qui agit, et porte sur le détail le plus circonstancié de son action concrète, selon qu'elle doit se réaliser *hic et nunc*. La science morale fournit, en général, tout ce qu'il faut, du côté des principes universels d'ordre pratique, pour que la raison pratique de celui qui agit et où doit se trouver la prudence, juge, en effet,

comme il convient. Quant à la casuistique, elle n'est pas autre chose qu'un exercice pratique d'application de la science morale aux cas particuliers, moins en vue d'un acte à poser par le sujet qui fait cet exercice, qu'en vue d'actes posés ou à poser par d'autres qu'il pourra avoir à conseiller ou dont il pourra avoir à juger les actes. Mais parce que cet exercice, en tant qu'il est scolaire ou didactique, porte nécessairement, au moins pour ce qui est des actes à juger dans l'avenir, sur des cas plus ou moins hypothétiques, et non sur tel acte posé ou à poser *hic et nunc*, il importe de se souvenir qu'il n'y a pas deux actes humains absolument identiques, et que par suite, chaque acte en particulier demandera son jugement propre, qui devra souvent différer du jugement porté sur des cas plus ou moins semblables ou analogues. De là l'importance souveraine de former le jugement pratique, en donnant à la raison une science morale parfaite, et en recommandant la prudence dans l'application de cette science aux cas particuliers, selon la diversité quasi infinie des circonstances, plutôt que de charger la mémoire de jugements tout faits qu'il s'agirait d'appliquer d'une manière purement automatique.

L'*ad primum*, que nous avons ici dans la *Somme*, répond à l'objection tirée de ce que l'art n'est requis que pour la production des œuvres d'art, et non après; d'où l'objection voulait conclure que la prudence n'est, elle aussi, requise que pour la formation de l'homme vertueux, et non pour tous les actes de la vie humaine. — La parité ne vaut pas. Car « le bien de l'art ne se considère pas dans l'artiste lui-même », comme si par l'art il était constitué bon, « mais plutôt dans l'œuvre d'art, puisque l'art se définit *la juste raison de ce qui doit être fait* : l'action, en effet, qui consiste dans la production d'une chose extérieure, passe dans cette chose; elle n'est point la perfection du sujet qui agit, mais de la chose qui est produite, comme le mouvement est l'acte du mobile : l'art, en effet, porte sur ce qui est fait au dehors. — Le bien de la prudence, au contraire, se considère dans le sujet qui agit, dont l'acte même constitue la perfection; la prudence, en effet, est la droite raison de l'agir humain, ainsi qu'il a été dit. — De là vient qu'il n'est point requis, pour l'art, que l'homme d'art agisse bien », en tant qu'homme et au point

de vue des règles de l'acte humain ; « il est requis seulement que l'œuvre d'art qu'il fait soit bonne. Il serait bien plutôt requis que l'œuvre d'art elle-même agisse bien, comme, par exemple, que le couteau taille bien ou que la scie fasse bien son acte de scier, si l'agir leur appartenait comme chose qui dépende d'eux, et s'ils n'étaient plutôt eux-mêmes passifs qu'actifs, n'ayant point la maîtrise de leur acte. L'on comprend, dès lors, que l'art n'est point nécessaire à l'homme d'art lui-même pour que sa vie soit bonne ; il ne lui est nécessaire que pour produire et conserver son œuvre d'art ». La bonté de l'ouvrier, en tant qu'homme, est tout à fait distincte de sa bonté en tant qu'ouvrier, laquelle se dit tout entière en dépendance de la bonté de son œuvre. Dès qu'il s'agit d'autre chose que de cette œuvre, la bonté de l'ouvrier, en tant que tel, n'est plus en cause. — « La prudence, au contraire, est nécessaire à l'homme pour que tout ce qui fait partie de sa vie soit bon ; et donc elle n'est pas seulement requise pour qu'il devienne bon, mais aussi pour qu'il soit bon, à chaque instant de son agir humain ».

L'*ad secundum* répond que « si l'homme n'opère point le bien selon sa propre raison, mais uniquement mû par le conseil d'un autre, son opération n'est pas encore totalement parfaite, et quant à la raison qui dirige, et quant à l'appétit qui meut. Il se pourra donc qu'il fasse ce qui est bien ; mais son agir ne sera pas purement et simplement bon ; ce qui est requis pour que sa vie soit bonne ». — Nous voyons, par cette réponse de saint Thomas, combien il importe que se perfectionne en elle-même la raison du sujet qui agit, devenant à même de le diriger à chaque instant de sa vie et pour chacun de ses actes. Il n'est d'ailleurs point interdit à la vraie prudence de prendre conseil auprès des autres. Bien plus, ceci peut faire partie de la vraie prudence. Mais il ne faut pas que ce soit d'une manière purement servile, qu'elle s'enquière ainsi et suive ces conseils. Il faut que si elle s'enquiert et si elle suit une direction donnée, ce soit en faisant elle-même son acte propre de prudence, se rangeant à tel conseil d'une façon motivée et consciente, si l'on peut ainsi dire.

L'*ad tertium* dit que « le vrai de l'intelligence pratique se considère autrement que le vrai de l'intelligence spéculative, ainsi

qu'il est marqué au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). — Et, en effet, le vrai de l'intelligence spéculative se prend en raison de la conformité aux choses. Et parce que l'intelligence ne peut se conformer aux choses, d'une manière infaillible, que si les choses sont nécessaires, nullement si elles sont contingentes » (car elles pourraient ne pas être, tandis qu'elle dirait qu'elles sont), « de là vient qu'aucun des habitus spéculatifs portant sur les choses contingentes, n'a raison de vertu; mais seulement s'ils portent sur les choses nécessaires. — Le vrai de l'intelligence pratique, au contraire, se prend en raison de la conformité à l'appétit qui est droit. Laquelle conformité n'a point lieu dans les choses nécessaires, qui ne sont point l'effet de la volonté humaine; mais seulement dans les choses contingentes, qui peuvent être faites par nous, qu'il s'agisse de nos actes intérieurs ou de nos œuvres extérieures. Et voilà pourquoi ce n'est qu'à l'endroit des choses contingentes que nous assignons des vertus dans l'intelligence pratique : l'art, par rapport aux choses qui sont faites; la prudence, par rapport à nos actes humains ».

L'intelligence spéculative dit vrai, quand elle dit être ce qui est, ou n'être pas ce qui n'est pas. « Elle ne s'enquiert que de la vérité », c'est-à-dire de savoir si une chose est ou si elle n'est pas, comme l'explique saint Thomas, à la suite d'Aristote, dans son commentaire sur le second livre de l'*Éthique* (leç. 2); « et pour connaître la vérité, il suffit de savoir quelle est la cause de tel effet. Dans les sciences de l'action, au contraire, dont la fin est l'opération elle-même », c'est à-dire ce qui doit être fait, et non pas seulement ce qui est, « il faut savoir par quels mouvements ou par quels procédés tel effet sort de telle cause », *afin d'appliquer soi-même cette science, au moment voulu*. D'autre part, où l'on a des effets qui proviennent nécessairement de leurs causes, on pourra, connaissant la cause, connaître son effet, ou, si l'effet existe et nécessite telle cause, connaître l'existence et la nature de la cause, en tant que telle, dès que l'on connaîtra l'effet. Ici, nous sommes dans le nécessaire; et la science proprement dite, qui porte sur le nécessaire, est possible. « Quand il s'agit de l'action, au contraire, parce qu'elle se termine au particulier et au concret, où le détail des choses varie pour ainsi dire à l'infini, on ne peut rien

avoir ici de nécessaire et d'absolu ; toutes choses demeurent variables et contingentes. Tels, par exemple, les actes du médecin en vue de rendre la santé; car la disposition du corps qu'il faut guérir et les moyens qu'on y peut employer varient de multiples manières. Et parce que la matière de la morale », c'est-à-dire l'acte humain, « même considéré en général, a quelque chose d'incertain ou de variable, combien plus si l'on veut descendre dans le détail et donner un enseignement pour chacun de ces actes en particulier. Aussi bien, ceci ne tombe-t-il sous aucune discipline ni aucun exposé ». C'est tout à fait impossible ; « attendu que les causes des actes pris individuellement varient à l'infini. *C'est pour cela que le jugement de chaque acte en particulier est laissé à la prudence de chaque individu.* Il faut donc que ceux-là même qui agissent s'appliquent par leur prudence à considérer ce qu'il convient de faire, tenant compte de toutes les circonstances particulières; comme doit le faire un médecin dans l'exercice de son art ou un pilote dans la conduite de son navire ». — Nous avons voulu reproduire textuellement cette règle vraiment d'or, telle que nous la trouvons dans le commentaire de l'*Éthique*. Elle confirme et complète excellemment la doctrine que nous venons de voir sur le rôle essentiel de la prudence dans la vie morale.

Nous ajouterons encore un mot, l'empruntant toujours à saint Thomas, dans son commentaire de l'*Éthique*, livre VI, leç. 7, pour marquer, d'après le saint Docteur, s'inspirant lui-même d'Aristote, la place de la prudence dans l'ensemble des disciplines qui ont trait à la formation intellectuelle et morale de l'homme. — Il rappelle, d'abord, que « la prudence n'est pas seulement dans la raison, mais aussi dans l'appétit », en ce sens que l'acte de prudence ne peut exister que si l'appétit est lui-même disposé comme il convient. « Lors donc qu'il s'agit des choses ayant trait à l'acte humain, si nous ne considérons, à leur sujet, que l'acte de la raison toute seule, nous n'aurons pas l'acte de prudence à proprement parler; nous aurons plutôt ces sciences d'ordre pratique qui sont l'éthique, l'économique, la politique. Il n'y a, en tout cela, acte de prudence que si les dispositions affectives du sujet sont elles-mêmes en jeu ». C'est ce

qui faisait dire à saint Thomas, dans l'article 6 *des Vertus*, *ad 2um*, que « l'homme peut bien recevoir d'un autre un conseil sur ce qu'il faut faire en général », et, par exemple, qu'il faut pratiquer la vertu et fuir le vice; « mais, qu'au moment même d'agir, le jugement pratique demeure droit, sans être gâté par les passions, ceci ne provient que de la rectitude de la prudence ».

Il faut donc soigneusement distinguer, dans les choses de la morale, ce qui est affaire de science et ce qui est affaire de prudence, comme nous l'avions souligné au sujet de la conduite personnelle d'un chacun, guidée par les principes de la science selon que la prudence les lui fait appliquer conformément aux exigences de chaque cas particulier. Car s'il est essentiel à toute science, même d'ordre pratique, d'avoir pour objet en quelque sorte l'universel, il est essentiel à la prudence d'appliquer cet universel au particulier. — Saint Thomas, après Aristote, indique un signe de cette vérité, dans le fait que les jeunes gens peuvent exceller dans les mathématiques ou autres disciplines de ce genre; mais non dans les choses de la prudence. La raison en est que la prudence portant sur le particulier, ce n'est qu'à la longue, et grâce à l'expérience acquise par le temps, qu'elle peut se perfectionner. — Puis, ouvrant, à cette occasion, une parenthèse des plus intéressantes, Aristote et à sa suite saint Thomas, nous disent que « les objets des mathématiques sont connus par voie d'abstraction, laissant de côté le sensible, objet de l'expérience; et voilà pourquoi il n'est pas besoin, à leur endroit, du concours fourni par le temps. Les sciences physiques n'excluent pas, comme les mathématiques, l'ordre sensible. Aussi bien, ont-elles besoin de l'expérience et du concours du temps. Quant aux choses de la sagesse ou de la métaphysique, les jeunes gens les répètent sans les comprendre. Car il y a cette différence entre les raisons des choses mathématiques et les raisons des choses métaphysiques, que les premières, appartenant à l'ordre de l'étendue et du nombre, peuvent être représentées par l'imagination, tandis que les secondes, relevant exclusivement de la pure intelligence, demandent des esprits particulièrement exercés » [cf. sur les divers degrés d'abstrac-

tion en ces sortes de sciences, dans la Première Partie, la question 5, art, 3, *ad 4um*].

Et saint Thomas enrichit ces observations si justes d'Aristote du délicieux programme d'études que voici : — « On aura donc un ordre parfait d'enseignement, si les enfants commencent à être instruits des choses de la logique, la logique étant comme l'introduction à toute la philosophie. Puis, on leur apprendra les mathématiques, où l'expérience n'est pas nécessaire, et qui cependant ne dépassent pas l'imagination. En troisième lieu, viendront les sciences physiques et la philosophie de la nature, qui ne dépassent pas non plus les sens et l'imagination, mais qui demandent l'observation et l'expérience. En quatrième lieu, les sciences morales, qui requièrent l'expérience et un esprit maître de ses passions. Enfin, les choses de la sagesse ou de la métaphysique et les choses divines, qui dépassent l'imagination et exigent une intelligence robuste ».

On nous pardonnera bien, pour ce morceau vraiment exquis, de nous être un peu attardés à la lecture du commentaire de l'*Éthique*. Et serait-il téméraire de dire qu'en ajoutant au programme des sciences proprement dites, tel que vient de le tracer saint Thomas, l'enseignement littéraire ordonné et fixé par les maîtres des études classiques, on aurait un programme d'études, prises comme formation générale de la raison humaine, qui approcherait du programme idéal?

Après les explications qui viennent d'être données, il n'est plus difficile de saisir dans sa vraie portée l'*ad tertium* qui en a été l'occasion, et qu'il importe, en effet, souverainement de bien saisir. — L'objection était que non seulement la prudence ne peut pas être tenue pour une vertu nécessaire à toute la vie humaine, mais qu'elle n'a même pas la raison de vertu intellectuelle, puisque ces sortes de vertus doivent toujours se terminer au vrai, et qu'il est impossible que dans la contingence des actes humains, où s'exerce la prudence, on reste toujours dans le vrai sans se tromper jamais. — Saint Thomas a répondu : La prudence est une vertu et une vertu intellectuelle, qui, par conséquent, ne doit porter, en effet, que sur le vrai. Mais c'est une vertu intellectuelle d'ordre spécial, et le vrai auquel elle se ter-

mine ne doit pas se confondre avec toute sorte de vrai. Il y a, en effet, le vrai d'ordre spéculatif et le vrai d'ordre pratique. Le premier se considère par rapport à l'être; le second, par rapport à l'action. Le vrai d'ordre spéculatif consiste dans la détermination de ce qui est; le vrai d'ordre pratique, dans la détermination de ce qui doit être fait. Et ici encore il faudra distinguer un double aspect du vrai relatif à l'action : l'un se contente de fixer les règles générales de l'action; l'autre fixe ses règles jusque dans le dernier détail et selon que l'action doit être réalisée *hic et nunc*. De ces deux aspects, le premier est plus spéculatif que pratique. Aussi bien relève-t-il des habitus strictement intellectuels qui portent le nom de sciences. Et, à ce titre, nous avons des sciences qu'on appellera, si l'on le veut, des sciences d'ordre pratique, puisqu'elles ont pour objet l'action, mais qui cependant appartiennent proprement à l'ordre spéculatif. Ces sciences, comme toutes les sciences proprement dites, ont pour objet l'universel, et n'étudient, en effet, les règles de l'action, que dans leur universalité. C'est, du reste, la seule manière dont l'action puisse tomber sous la science. On pourra donc ici avoir une vraie certitude, comme en toute science, avec cette différence pourtant que ce sera une certitude d'ordre spécial et conforme à la nature de l'objet de ces sortes de sciences. Le vrai se rencontrera, pourvu qu'on prenne les conclusions de ces sciences ou les règles qu'elles établissent, non pas comme absolues, mais comme indication de ce qui doit se faire dans les conditions normales de l'action, c'est-à-dire *ut in pluribus*. Et ces sciences pourront déterminer ce vrai selon des règles fixes, parfaitement ordonnées et hiérarchisées en corps de doctrine. Dans la mesure même où il ne s'agira que de faire ainsi acte de science, portant sur l'action en général, et non sur l'action à réaliser par le sujet où se trouve cette science, l'habitus scientifique n'aura, à proprement parler, aucun rapport avec la volonté du sujet. Il ne relèvera que de l'ordre de la raison. Le rapport avec la volonté n'interviendra que s'il s'agit de l'action à réaliser par le sujet même qui s'applique à l'étude de l'action.

Mais aussitôt nous sortons de l'ordre proprement spéculatif, pour entrer dans l'ordre strictement pratique. Et ici nous ne par-

lerons plus de science ou d'habitus intellectuel spéculatif; nous devrons parler d'art ou de prudence. Ces nouveaux habitus, surtout l'habitus de prudence, impliqueront un rapport essentiel à la volonté ou à l'appétit, en même temps qu'à la raison; et c'est pour cela qu'on les appelle des habitus intellectuels pratiques. Leur vrai ne consiste pas dans la détermination de ce qu'il faut faire en général, soit au point de vue de tel genre d'ouvrage, soit au point de vue de l'agir humain. Il consiste dans la détermination de ce qu'il faut faire, *hic et nunc*, par rapport à telle œuvre à exécuter en fait, ou par rapport à telle action humaine qu'il s'agit de poser ou de ne pas poser. Ce vrai a ses règles à lui, qui ne sont plus les règles du vrai universel, considérant les conditions générales ou plus ou moins essentielles de tel objet; ce sont les règles du vrai existant dans l'acte concret. Et ces règles ne peuvent être appliquées que par le sujet même qui agit. Et leur application constitue leur vérité même. Et cette application ne se fait qu'en dépendance de la faculté affective du sujet. Si bien que la faculté affective ne sera pas ce qu'elle doit être, si elles ne s'appliquent pas et si leur vérité n'existe pas; comme aussi, elles ne pourront pas ne pas exister dans leur vérité, si la faculté affective est en elle-même, adéquatement, ce qu'elle doit être. Il n'y aura donc pas à parler d'erreur, ici, pour tant d'ailleurs qu'on pût traiter d'erreur, d'une façon abstraite et hors du cas présent, ce qui, en effet, et étant donné toutes les conditions objectives ou subjectives de ce fait, demeure, pour ce fait, sa vérité à lui.

Encore un coup — et nous ne pouvons nous lasser de le redire — comment ne pas être ravis devant un exposé si lumineux fait par le génie de notre saint Docteur, d'un des points de doctrine les plus délicats et qui commande en quelque sorte tous les domaines des sciences humaines.

Un dernier article nous reste à examiner, relativement à la vertu intellectuelle de la prudence; et c'est celui des vertus qui l'accompagnent.

Article VI.

Si l'eubulie, la synèse et la gnome sont des vertus annexes de la prudence.

Les termes que nous venons de transcrire sont plutôt insolites dans notre langue. On en verra le sens précis en lisant le présent article. — Quatre objections veulent prouver que « c'est à tort qu'on adjoint à la prudence l'eubulie, la synèse et la gnome ». — La première dit que « l'eubulie », du mot grec εὐβουλία, « est *l'habitus du bon conseil*, ainsi qu'il est marqué au sixième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 3, 4; de S. Th., leç. 8). Or, *le bon conseil fait partie de la prudence*, comme il est dit au même livre. Donc l'eubulie n'est pas une vertu adjointe à la prudence, mais c'est plutôt la prudence elle-même ». — La seconde objection fait observer qu' « il appartient au supérieur de juger des inférieurs. Il semble donc que cette vertu occupe le rang suprême, qui se réfère à l'acte de juger. Et puisque la synèse », du grec σύνεσις, « est la vertu du bon jugement, loin d'être adjointe à la prudence, elle est ce qu'il y a de principal dans cette vertu ». — La troisième objection remarque que « s'il y a diverses choses dont il faille juger, il y a aussi diverses choses au sujet desquelles il faut s'enquérir. Or, pour tout ce qui a trait au conseil, on ne met qu'une seule vertu, l'eubulie; pourquoi donc, à l'égard des choses du jugement, mettre, en plus de la synèse, une autre vertu, qui est la gnome », du grec γνώμη. — La quatrième objection cite d'autres parties de la prudence assignées par d'autres auteurs. C'est ainsi que « Cicéron, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), marque trois autres parties de la prudence, savoir : *la mémoire des choses passées*, *l'intelligence des choses présentes*, *la prévoyance des choses futures*. Macrobe, dans le commentaire *sur le Songe de Scipion* (liv. I, ch. VIII), assigne quelques autres parties, savoir : *la sauvegarde*, *la docilité*, et autres choses de ce genre. Il ne semble donc pas qu'il n'y ait que les trois vertus en question que nous devions adjoindre à la prudence ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité d'Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. IX et suiv.; de S. Th., leç. 8, 9), assignant ces trois vertus comme adjointes à la prudence ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans toutes les puissances ordonnées, celle-là est principale qui porte sur l'acte principal. Or, par rapport aux actes humains, nous trouvons trois actes de la raison : le premier est le conseil; le second, le jugement; le troisième, le commandement. Les deux premiers répondent aux actes de l'intelligence spéculative, qui sont l'enquête et le jugement; car le conseil est une sorte d'enquête. Mais le troisième est tout à fait propre à l'intelligence pratique, selon qu'elle est ordonnée à l'action. C'est qu'en effet, la raison n'a pas à commander ce qui ne peut pas être réalisé par l'homme. D'autre part, il est manifeste que, dans les choses qui doivent être réalisées par l'homme, l'acte principal est le commandement, auquel, du reste, les autres sont ordonnés. Et voilà pourquoi, à la vertu qui a pour mission de bien commander, savoir la prudence, on adjoint, comme vertus secondaires à la vertu principale, l'eubulie qui fait le bon conseil, et la synèse et la gnome qui font le bon jugement, et dont nous dirons tout à l'heure la différence » (à l'*ad 3um*).

L'*ad primum* fait observer que « la prudence est la vertu du bon conseil, non pas en ce sens que le conseil soit à proprement parler son acte, mais parce qu'elle parfait cet acte par l'entremise d'une vertu qui lui est soumise, savoir l'eubulie ».

L'*ad secundum* dit que « le jugement, quand il s'agit des choses de l'action, est ordonné à autre chose. Il arrive, en effet, que certains hommes jugent comme il convient de ce qu'il faut faire, et qui cependant ne le font pas. Mais le complément dernier est quand la raison commande l'acte qu'il s'agit d'accomplir ».

L'*ad tertium* répond que « le jugement, par rapport à chaque chose, se fait par les principes propres de cette chose. L'enquête, au contraire, n'est point encore par les principes propres de la chose; car, une fois qu'on a ces principes, il n'y a déjà plus à chercher et la chose est trouvée. Et voilà pourquoi une seule vertu est ordon-

née au bon conseil; tandis que pour le bon jugement, nous en avons deux. C'est que la distinction n'est pas dans les choses communes, mais bien dans les choses propres » : les choses ne se distinguent pas par ce qui leur est commun; elles se distinguent par ce qui leur est propre. « Aussi bien, même dans l'ordre spéculatif, il n'y a qu'une science ordonnée à l'enquête : c'est la dialectique, qui vaut pour toutes les branches du savoir. Les sciences démonstratives, au contraire, qui jugent des choses, se diversifient selon la diversité des objets. — Quant à la synèse et la gnome », qui sont les deux vertus ordonnées au bon jugement dans l'ordre pratique, « elles se distinguent entre elles, selon les diverses règles dont on use pour juger. La synèse, en effet, juge de ce qu'il faut faire, selon la loi commune; la gnome, au contraire, en juge selon la loi naturelle, dans les choses où la loi commune ne suffit plus, comme on le verra plus pleinement dans la suite » (2^a-2^{ae}, q. 51, art. 4).

L'*ad quartum* dit que « la mémoire, l'intelligence, la prévoyance, la précaution, la docilité, et autres choses de ce genre, ne sont point des vertus distinctes de la prudence; elles se comparent à elle, d'une certaine manière, comme ses parties intégrales, en tant que toutes ces choses sont requises pour la perfection de la prudence », ainsi que nous le verrons plus tard, dans une des questions les plus délicieuses et les plus importantes du traité de la prudence (2^a-2^{ae}, q. 49). « Il y a, du reste, aussi, remarque saint Thomas, les parties subjectives ou les espèces de la prudence, telles que l'économique et l'art de gouverner, et autres choses du même genre. — Mais les trois dont nous avons parlé dans cet article, sont comme les parties potentielles de la prudence, parce qu'elles lui sont ordonnées comme le secondaire est ordonné au principal. Et de tout cela nous reparlerons plus tard » (2^a-2^{ae}, q. 48 et suiv.). — Nous ne faisons ici, en effet, qu'indiquer d'une façon très sommaire, et en général, ce qui a trait à la distinction des vertus intellectuelles.

Il y a de vraies vertus intellectuelles. Les unes, qui portent moins excellemment le nom de vertus, sont ordonnées à la connaissance du vrai spéculatif. Ce sont la sagesse, la science et

l'intelligence. Dans l'ordre pratique, il en est une, l'art, qui est un peu, pour ce qui regarde la raison de vertu, comme les vertus intellectuelles spéculatives. Mais il en est une autre, la prudence, qui mérite, au sens le plus parfait, le nom de vertu, et qui conditionne même en quelque sorte toutes les autres vertus d'ordre moral. C'est même pour cela que, tout en étant, par le sujet où elle se trouve à proprement parler, une vertu intellectuelle, elle se range aussi, d'une certaine manière, parmi les vertus morales et constitue, comme nous aurons à le dire, l'une des quatre vertus cardinales. — Mais nous devons précisément venir maintenant à l'étude de la distinction des vertus morales. Saint Thomas nous avertit à ce sujet que « nous aurons à considérer : premièrement, la distinction des vertus morales des vertus intellectuelles (q. 58); secondement, la distinction de ces vertus entre elles, selon leur matière propre (q. 59-60); troisièmement, la distinction des principales ou des cardinales par rapport aux autres » (q. 61).

Et d'abord, de la distinction des vertus morales des vertus intellectuelles.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LVIII.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES DES VERTUS INTELLECTUELLES.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si toute vertu est une vertu morale?
2° Si la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle?
3° Si la division de la vertu en vertu intellectuelle et en vertu morale est une division suffisante?
4° Si la vertu morale peut être sans la vertu intellectuelle?
5° Si, inversement, la vertu intellectuelle peut être sans la vertu morale?

Ces cinq articles, on le voit, étudient les rapports des vertus intellectuelles et morales entre elles, ou, plus exactement, *l'être propre* de ces deux sortes de vertus. — Et, d'abord, s'il y a lieu d'établir ici une distinction ou s'il n'est pas essentiel à *toute vertu* d'être morale (art. 1). — A supposer que *toute vertu* ne soit pas une vertu morale, y a-t-il lieu de distinguer *la vertu intellectuelle* de la vertu morale (art. 2). — Cette distinction étant établie, y aurait-il lieu d'en chercher quelque autre, ou bien celle-là épuise-t-elle le concept de *vertu* (art. 3)? — Ces deux sortes de vertus se distinguent-elles au point qu'il n'y ait aucune communication entre elles; et, par exemple, la vertu morale peut-elle exister, comme vertu morale, sans la vertu intellectuelle (art. 4); — ou inversement (art. 5)?

Il suffit d'énoncer dans leur suite les cinq articles de cette question pour en saisir l'ordre admirable.

Venons tout de suite au premier.

Article Premier.

Si toute vertu est morale?

Trois objections veulent prouver que « toute vertu est morale ». — La première est que « le mot même de vertu morale vient du mot » latin « *mos,* qui veut dire coutume. Or, ce sont tous les actes de vertus qui peuvent être l'effet de la coutume. Donc toute vertu est morale ». — La seconde objection cite la parole d' « Aristote », qui « au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), dit que *la vertu morale est un habitus électif consistant dans le milieu de la raison.* Or, toute vertu semble être un habitus électif; puisque nous pouvons faire par choix n'importe quel acte de vertu; toute vertu consiste aussi, d'une certaine manière, dans le milieu de la raison, comme on le verra plus loin (q. 64, art. 1, 2, 3). Donc toute vertu est morale ». — La troisième objection apporte le texte déjà cité de « Cicéron », qui « dit, dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII), que *la vertu est un habitus par mode de nature, conforme à la raison.* Or, puisque toute vertu humaine est ordonnée au bien de l'homme, il faut qu'elle soit conforme à la raison, le bien de l'homme consistant à être selon la raison, comme le dit saint Denys (*Noms Divins*, ch. IV; de S. Th., leç. 22). Donc toute vertu est morale ».

L'argument *sed contra* est un autre texte d' « Aristote », qui « dit, au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 20; de S. Th., leç. 20) : *Quand nous parlons des choses morales, nous ne disons pas de quelqu'un qu'il est philosophe ou intelligent; mais bien, qu'il est doux, qu'il est sobre.* Ainsi donc, la sagesse et l'intelligence ne sont point choses d'ordre moral; et cependant, elles sont des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 57, art. 2). Donc toute vertu n'est pas morale. »

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « pour voir ce qu'il en est du point en question, il faut considérer ce qu'on entend par le mot » latin « *mos* », d'où est venu le mot

moral : « nous saurons par là ce qu'est la vertu morale. Or, ce mot » latin « *mos* désigne deux choses. Quelquefois, il signifie la coutume ; c'est ainsi qu'il est dit au livre des *Actes*, chapitre XV (v. I) : « *Si vous ne vous faites circoncire selon la coutume de Moyse, vous ne pourrez pas être sauvés.* D'autres fois, il signifie une certaine inclination naturelle, ou quasi naturelle, qui porte à faire telle ou telle chose ; et, en ce sens, nous parlons même des mœurs des animaux sans raison ; c'est ainsi qu'il est dit au second livre des *Macchabées* chapitre XI (v. II), que *se jetant sur les ennemis (more leonum) comme l'auraient fait des lions, ils les couchèrent par terre.* C'est aussi en ce sens qu'est pris ce même mot dans le psaume 67 (v. 7), où il est dit que *Dieu fait habiter dans la maison ceux qui ont un même esprit : qui habitare facit unius moris in domo* ». Saint Thomas fait remarquer que « les deux significations dont nous venons de parler ne se distinguent en rien chez les Latins, quant au mot qui les exprime » : dans les deux cas, c'est le même mot latin *mos.* « Chez les Grecs, au contraire, il y avait une différence. Car le mot grec *ethos*, qui, chez nous, signifie ce que signifie le mot » latin « *mos*, s'écrit quelquefois avec une longue dans sa première lettre, savoir la lettre grecque η, et quelquefois avec une brève ou un ε ».

Ces diverses explications données, saint Thomas ajoute : « La vertu morale vient, comme mot, du mot latin *mos*, selon qu'il désigne une inclination naturelle ou quasi naturelle à faire telle chose. Et à cette signification du mot latin *mos* se rattache de très près l'autre signification, qui porte sur la coutume ; car la coutume se change d'une certaine manière en nature et produit une inclination semblable à l'inclination naturelle. D'autre part, il est manifeste que l'inclination à l'acte convient en propre à la faculté appétitive, à laquelle il appartient de mouvoir toutes les autres puissances à agir, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. I). Et donc, ce n'est pas toute vertu qui sera appelée du nom de *morale :* mais seulement celle qui est dans la faculté appétitive ».

L'*ad primum* répond que « cette objection porte sur le mot dont il s'agit, selon qu'il signifie la coutume » ; ce qui est sa

seconde signification, moins immédiate que la première, et qui d'ailleurs se rattache, elle aussi, au principe de l'action : toutefois, elle s'applique à toute faculté d'agir qui se trouve assouplie par l'usage dans le sens de telle action.

L'*ad secundum* accorde que « tout acte de vertu peut être fait par choix ou par élection ; mais l'élection droite est l'effet propre de la vertu qui est dans la partie appétitive ; car le choix ou l'élection est l'acte propre de la partie appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 1). Il suit de là que l'habitus électif, au sens de principe de l'élection, est seulement celui qui parfait la faculté appétitive, bien que les actes des autres habitus puissent tomber sous l'élection ».

L'*ad tertium* fait observer que « *la nature est le principe du mouvement*, ainsi qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. 1, n. 2 ; de S. Th., leç. 1). Or, mouvoir à l'acte est le propre de la partie appétitive. Et, par suite, devenir semblable à la nature en se conformant à la raison, c'est le propre des vertus qui sont dans la faculté appétitive ».

La vertu morale implique essentiellement la perfection du principe qui meut à l'action. Or, le principe qui meut à l'action, dans l'être humain, c'est la volonté ou la partie appétitive de l'âme. Donc il n'y a à être vertu morale que la vertu qui est dans cette partie affective. — Une nouvelle question se pose maintenant. Cette vertu morale, qui n'est vertu morale que si elle est dans la faculté appétitive, se distingue-t-elle de la vertu intellectuelle, ou bien n'est-elle que la vertu intellectuelle elle-même s'étendant en quelque sorte à la partie affective? Est-elle une nouvelle vertu distincte de la première, et existant à part, avec son être propre, ou seulement une prolongation et comme une application de la vertu intellectuelle?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle?

Quatre objections veulent prouver que « la vertu morale ne se distingue pas de la vertu intellectuelle ». — La première cite une définition de « saint Augustin, dans le livre de *la Cité de Dieu* » (liv. IV, ch. XXI), où il est « dit que *la vertu est l'art de bien vivre*. Or, l'art est une vertu intellectuelle. Donc la vertu morale ne diffère pas de la vertu intellectuelle ». — La seconde objection dit que « la plupart des auteurs mettent la science dans la définition des vertus morales; c'est ainsi que d'aucuns définissent la persévérance *la science ou l'habitus des choses qui doivent nous retenir ou qui ne le doivent pas;* et la sainteté, *la science qui rend fidèle et fait observer ce que la justice prescrit envers Dieu* (emprunté au livre *des Affections*, qui porte le nom d'Andronicus). Or, la science est une vertu intellectuelle. Donc la vertu morale ne se distingue pas de la vertu intellectuelle ». — La troisième objection est une autre définition de la vertu, donnée par « saint Augustin », qui « dit, au premier livre des *Soliloques* (ch. VI), que *la vertu est la raison droite et parfaite*. Or, ceci est le propre de la vertu intellectuelle, comme on le voit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 4, 5; de S. Th., leç. 11). Donc la vertu morale n'est pas distincte de la vertu intellectuelle ». — La quatrième objection fait observer que « rien ne se distingue de ce qui rentre dans sa définition. Or, la vertu intellectuelle rentre dans la définition de la vertu morale. Aristote dit, en effet, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), que la vertu morale est *un habitus électif, existant dans le milieu déterminé par la raison, selon que le sage le détermine*. Or, cette raison droite qui détermine le milieu de la vertu morale appartient à la vertu intellectuelle, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (endroit précité). Donc la vertu morale ne se distingue pas de la vertu intellectuelle ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 20; de S. Th., leç. 20) : *La vertu se marque par cette différence : les unes sont dites intellectuelles, et les autres morales* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler cette grande vérité, que « le premier principe de toutes les œuvres humaines est la raison ; et quels que puissent être les autres principes de ces œuvres humaines, ce sont des principes qui obéissent à la raison. Toutefois, ils ne lui obéissent pas tous de la même manière. Il en est, en effet, qui obéissent à la raison absolument au simple signe, sans aucune contradiction. Ainsi, par exemple, les membres du corps, quand ils sont dans l'état requis par leur nature ; c'est, en effet, tout de suite que sur le commandement de la raison la main ou le pied se meuvent à l'ouvrage. Aussi bien Aristote, au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 11 ; de S. Th., leç. 3), dit que *l'âme régit le corps d'un gouvernement despotique*, comme le maître régit un esclave qui n'a pas le droit de résister. — Or, d'aucuns ont posé que tous les principes actifs qui sont dans l'homme obéissent à la raison de cette manière. Et si cela était vrai, en effet, il suffirait pour la bonté de l'action que la raison fût parfaite » en elle-même. « Et parce que la vertu est l'habitus qui nous perfectionne en vue de la bonté de l'action, il s'ensuivrait que la vertu n'existe que dans la raison seule. D'où il suivrait encore qu'il n'y aurait aucune vertu en dehors de la vertu intellectuelle » : laquelle cependant pourrait être appelée morale, en tant qu'elle ferait bien agir l'être humain ou moral.

Saint Thomas nous avertit que « cette opinion fut celle de Socrate, qui affirma que *toutes les vertus étaient des prudences*, comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 3 ; de S. Th., leç. 11). Aussi bien enseignait-il que l'homme, tant que la science existe en lui, ne peut pas pécher ; mais que si quelqu'un péchait, il péchait par ignorance. — Ce sentiment, ajoute saint Thomas, procède d'une supposition fausse. C'est qu'en effet, la partie appétitive obéit à la raison, non pas d'une façon absolue et au simple signe, mais avec quelque contradiction ; ce qui fait dire à Aristote, dans le premier livre des *Politiques*

(endroit précité), que *la raison commande à la partie appétitive, d'un commandement politique*, celui qui s'adresse aux hommes libres, ayant, sur certaines choses, le droit de contredire. Et c'est pour cela que saint Augustin dit, *sur les Psaumes* (ps. 118, serm. VIII), que *parfois l'intelligence précède et le mouvement affectif tarde ou est même nul :* à tel point que parfois les passions ou les habitus de la partie appétitive amènent ceci que l'usage de la raison est empêché au sujet de tel acte particulier. A ce titre, ce que Socrate disait, que la science existant dans l'homme on ne pèche pas, renferme une part de vérité, pourvu qu'on entende ses paroles de l'usage de la raison dans le fait de tel acte de choix en particulier » : nous expliquerons, plus tard, que dans tout péché il y a, en effet, un jugement particulier de la raison qui est un jugement faux (q. 97, art. 2).

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, pour que l'homme agisse bien, il est requis, non pas seulement que la raison soit bien disposée par l'habitus de la vertu intellectuelle, mais encore que la faculté appétitive soit bien disposée par l'habitus de la vertu morale. Et, par suite, de même que l'appétit se distingue de la raison, de même la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle. Et, de même aussi que l'appétit est le principe de l'acte humain selon qu'il participe en quelque manière la raison, de même l'habitus moral a la raison de vertu humaine en tant qu'il se conforme à la raison ».

Nous accordons volontiers que tout vient de la raison, dans l'ordre des actes humains. C'est la raison qui spécifie proprement tout ce qui est humain ; elle a vraiment raison de source dans cet ordre-là, mais pour être source et raison de tout dans cet ordre, elle n'y est pourtant pas tout, à elle seule. Après elle, et en dépendance d'elle, tout ce qui, à un titre quelconque, la participe, appartiendra, lui aussi, à l'ordre de l'acte humain. Et c'est de cette sorte que toutes les énergies affectives y ont leur part. Or, c'est en elles que se trouvent, proprement, les vertus morales, qui ont pour objet de les parfaire en vue de leur obéissance, non absolument nécessaire et déterminée par leur nature, aux directions de la raison.

L'*ad primum* explique que « saint Augustin prend le mot *art*

d'une façon générale, pour toute raison droite. Et, en ce sens, le mot *art* comprend aussi la prudence, qui est la droite raison des actes humains, comme l'art est la droite raison des œuvres exécutées par l'homme. Et, à ce titre, ce qu'il dit, que la vertu est l'art de bien vivre, convient essentiellement à la prudence, et, par mode de participation, aux autres vertus selon qu'elles sont dirigées par la prudence ».

L'*ad secundum* déclare que « ces sortes de définitions » rapportées par l'objection, « où qu'on puisse les trouver formulées, ont leur source dans l'opinion de Socrate; et il faut les expliquer comme nous venons de le faire pour l'art ».

« La même réponse vaut pour *la troisième objection* ».

L'*ad quartum* fait observer que « la droite raison qui vient de la prudence est marquée dans la définition de la vertu morale, non pas qu'elle fasse partie de son essence; mais comme un quelque chose participé en toutes les vertus morales, pour autant que la prudence les dirige toutes ».

Pour que l'habitus vertueux qui est dans l'homme puisse appartenir à l'ordre moral et être appelé de ce nom, il faut qu'il se réfère au principe d'où part l'action et le mouvement dans l'homme. Ce principe, n'est autre que la volonté, ou, plus généralement, la faculté appétitive. Il s'ensuit que la vertu morale dit un ordre essentiel à la faculté appétitive. Cet ordre cependant ne doit pas être conçu au sens d'une simple dépendance de la faculté appétitive à l'égard du principe directeur des actes humains qui est la seule raison. Il suppose une réalité vraie, distincte de la réalité qui parfait la raison; et, sans doute, cette nouvelle réalité dépend de la raison et des réalités qui la perfectionnent; mais elle n'est pas qu'une simple extension de ces réalités intellectuelles : elle est une autre réalité, propre à la faculté appétitive et en harmonie avec la nature de cette faculté. Et c'est elle, elle seule, qui peut et doit être appelée, proprement, du nom de vertu morale. D'où il suit manifestement que la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle. — Mais cette distinction de la vertu humaine en vertu intellectuelle et morale, épuise-t-elle le concept de la vertu humaine; ou pouvons-nous concevoir quelque autre espèce

de vertu humaine, en dehors de cette double espèce. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la vertu est suffisamment divisée en vertu morale et intellectuelle?

Trois objections veulent prouver que « la vertu n'est pas suffisamment divisée en vertu morale et intellectuelle ». — La première est que « la prudence paraît être quelque chose d'intermédiaire entre la vertu morale et la vertu intellectuelle; elle est, en effet, mise au nombre des vertus intellectuelles, au sixième livre de l'*Éthique;* et, en même temps, elle est par tous communément assignée entre les vertus cardinales, qui sont des vertus morales, ainsi que nous le verrons plus loin (q. 6, art. 1). Donc la vertu n'est pas suffisamment divisée en morale et en intellectuelle, à parler de ce qui la divise d'une façon immédiate ». — La seconde objection remarque que « la continence, la persévérance et aussi la patience ne sont point comptées au nombre des vertus intellectuelles. Ni non plus elles ne sont des vertus morales; car elles ne tiennent pas le milieu dans l'ordre des passions, les passions abondant en elles », comme nous aurons à l'expliquer plus tard, et saint Thomas en dira un mot dans la réponse à cette objection, réponse qui sera des plus intéressantes. « Donc la vertu n'est pas suffisamment divisée en vertus intellectuelles et vertus morales ». — La troisième objection dit que « la foi, l'espérance et la charité sont de certaines vertus. Et cependant, elles ne sont point des vertus intellectuelles : car celles-ci ne sont qu'au nombre de cinq; savoir : la science, la sagesse, l'intelligence, l'art et la prudence, ainsi qu'il a été dit (q. 57, art. 2, 3, 5). Elles ne sont pas non plus des vertus morales, puisqu'elles n'ont pas pour objet les passions, sur lesquelles porte tout spécialement la vertu morale. Donc la vertu morale n'est pas suffisamment divisée en vertus intellectuelles et morales ».

L'argument *sed contra* est simplement le texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. I ; de S. Th., leç. I) : *Il y a une double vertu, l'une intellectuelle, et l'autre morale* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la vertu humaine est un certain habitus qui parfait l'homme en vue de la bonté de son acte. Or, le principe des actes humains dans l'homme se dédouble seulement en ce qui est l'intelligence ou la raison et l'appétit ; ce sont là, en effet, les deux choses qui meuvent dans l'homme, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. X, n. I ; de S. Th., leç. 15). Il s'ensuit que toute vertu humaine doit être la perfection de l'un ou l'autre de ces deux principes. Et quand cette vertu parfait l'intelligence, soit spéculative, soit pratique, en vue de son acte bon, elle est la vertu intellectuelle. Elle est, au contraire, la vertu morale, quand elle parfait la partie appétitive. Par où l'on voit que toute vertu humaine est ou intellectuelle ou morale ».

L'*ad primum* répond que « la prudence, dans son essence, est une vertu intellectuelle. Mais, quant à sa matière, elle convient avec les vertus morales. Elle est, en effet, la droite raison des actes humains, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 57, art. 4). Et, à ce titre, on la met au nombre des vertus morales ».

L'*ad secundum* dit que « la continence et la persévérance ne sont pas des perfections de la faculté appétitive sensible. On le voit par ceci, que dans l'homme où se trouvent la continence ou la persévérance, les passions » ne sont point domptées, mais se révoltent et « surabondent contrairement à l'ordre de la raison ; ce qui ne serait pas, si l'appétit sensible était perfectionné par quelque habitus qui le rende conforme à la raison. Elles sont, la continence, ou la persévérance, des perfections de la partie rationnelle, qui tient bon contre les passions pour ne point se laisser entraîner. Toutefois, cette perfection reste en deçà de la raison de vertu ; parce que la vertu intellective, qui fait que la raison est ce qu'elle doit être à l'endroit des choses morales, présuppose que l'appétit de la fin est droit et se trouve disposé comme il convient en ce qui est des principes » dans cet ordre, « savoir les fins, d'où part le raisonnement » dans l'ordre prati

que, comme il part des principes dans l'ordre spéculatif; « et ceci manque à l'homme qui n'a que la continence ou la persévérance » : l'appétit sensible, en effet, n'est point perfectionné en ce qui est de ses diverses fins. — « Il y a encore », et c'est une seconde raison pour établir la même vérité, « que l'opération, qui procède de deux puissances, ne peut être parfaite que si l'une et l'autre des deux puissances est perfectionnée par un habitus conforme; c'est ainsi que l'action d'un agent qui se sert d'un instrument ne saurait être parfaite si l'instrument n'est pas disposé comme il convient, pour tant d'ailleurs que l'agent principal soit lui-même parfait. Et donc, si l'appétit sensible que meut la raison n'est pas lui-même parfait, quelle que soit la perfection de la partie rationnelle, l'action qui suit ne sera pas une action parfaite. D'où il suit que le principe de cette action ne sera pas une vertu », au sens propre et parfait du mot vertu, puisque la vertu est ce qui rend l'action parfaite. — « Et c'est pour cela, conclut saint Thomas, que la continence à l'endroit des plaisirs et la persévérance à l'endroit des peines ne sont point des vertus, mais quelque chose qui est au-dessous de la vertu, comme Aristote le dit au septième livre de l'*Éthique* » (ch. I, n. 4; de S. Th., leç. I). — On aura remarqué cette doctrine de saint Thomas, empruntée d'ailleurs à Aristote, et qui montre si excellemment la haute conception que ces deux grands génies avaient de la vraie vertu humaine.

L'*ad tertium* fait remarquer que « la foi, l'espérance et la charité sont au-dessus des vertus humaines; elles sont, en effet, les vertus de l'homme selon qu'il est rendu participant de la divine grâce ». Il n'y a donc pas à s'enquérir de ces vertus quand il s'agit de diviser la vertu humaine en tant que telle.

La vertu humaine en tant que telle, ou le principe de perfection qui affecte les principes propres de l'action humaine, se distingue et se divise naturellement selon la distinction de ces principes. Et puisque ces principes ne sont qu'au nombre de deux, l'intelligence ou la raison, et le principe affectif qui suit cette raison, il en résulte qu'il ne peut y avoir que deux sortes de vertus humaines : les vertus intellectuelles perfectionnant la raison;

et les vertus morales, perfectionnant le principe affectif. — Nous devons examiner maintenant les rapports qui existent entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Les premières peuvent-elles être sans les secondes; les secondes sans les premières?

Et d'abord, si les vertus morales peuvent être sans les vertus intellectuelles? C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la vertu morale peut être sans la vertu intellectuelle?

Trois objections veulent prouver que « la vertu morale peut être sans la vertu intellectuelle ». — La première rappelle que « la vertu morale, ainsi que l'a définie Cicéron, est *un habitus par mode de nature, conforme à la raison*. Or, la nature, pour être conforme à une raison supérieure qui la meut, n'a pas besoin d'être unie à cette raison dans le même sujet; comme on le voit en toutes les choses naturelles qui n'ont point de connaissance. Donc la vertu morale peut exister dans l'homme, en mode de nature et inclinant à agir selon la raison, sans que la raison de cet homme soit perfectionnée par la vertu intellectuelle ». — La seconde objection dit que « par la vertu intellectuelle, l'homme acquiert l'usage parfait de la raison. Or, il arrive parfois que certains hommes, en qui l'usage de la raison n'est pas très étendu, sont pourtant des hommes vertueux et agréables à Dieu. Donc il semble que la vertu morale peut exister sans la vertu intellectuelle ». — La troisième objection observe que « la vertu morale donne l'inclination à bien agir. Or, il est des hommes qui sont naturellement inclinés à bien agir, en dehors de tout jugement de la raison. Donc les vertus morales peuvent exister sans les vertus intellectuelles ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXII des *Morales* (chap. I), que *les autres vertus, si elles ne réalisent avec prudence ce qu'elles recherchent, ne peuvent absolument pas être des vertus*. Or, la prudence est une vertu intellectuelle, ainsi qu'il a été dit (art.

préc., *ad 1um*; q. 57, art. 5). Donc les vertus morales ne peuvent pas exister sans les vertus intellectuelles ».

Cette conclusion a besoin d'être précisée; et saint Thomas le va faire au corps de l'article. Il déclare que « la vertu morale peut exister sans quelques-unes des vertus intellectuelles, comme la sagesse, la science, et l'art; mais elle ne saurait être sans l'intelligence et la prudence. — Elle ne peut pas être sans la prudence; parce que la vertu morale est un habitus électif, c'est-à-dire qui fait faire une bonne élection » ou un bon choix. « Or, pour qu'une élection soit bonne, il y faut deux choses. Premièrement, qu'il y ait une bonne intention de la fin; et ceci est l'œuvre de la vertu morale, qui incline la faculté affective au bien en harmonie avec la raison, le seul qui constitue la fin bonne. Secondement, il faut que l'homme prenne les vrais moyens qui conduisent à cette fin; et ceci ne peut se faire que par la raison, s'enquérant, jugeant et commandant selon qu'il convient; ce qui est l'effet propre de la prudence et de ses annexes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 57, art. 5, 6). D'où il suit que la vertu morale ne peut pas être sans la prudence. — Et, par voie de conséquence, elle ne pourra pas être non plus sans l'intelligence. C'est, en effet, par l'habitus de l'intelligence que sont connus les principes naturels, soit dans l'ordre spéculatif, soit dans l'ordre pratique. Et, par suite, de même que la droite raison dans les choses spéculatives, précisément parce qu'elle procède des principes naturellement connus, présuppose l'intelligence de ces principes; de même la prudence, qui est la droite raison dans l'ordre des actes humains ».

L'*ad primum* répond que « l'inclination de la nature, dans les choses qui n'ont pas la raison, n'est pas accompagnée d'élection; et voilà pourquoi cette inclination ne requiert pas nécessairement la raison » dans le sujet qui agit. « Mais l'inclination de la vertu morale est accompagnée d'élection » : quand le sujet où elle se trouve passe à l'acte, en vertu de cette inclination, il ne le fait pas sans qu'intervienne un choix; « et voilà pourquoi il faut, pour qu'elle soit parfaite » et que d'elle ne suive qu'un acte qui soit bon, « que la raison » qui doit intervenir dans ce choix « soit elle-même perfectionnée par la vertu intellectuelle ». —

Admirable explication; et d'une vérité psychologique si pénétrante.

L'*ad secundum* fait observer qu'« il n'est pas nécessaire que, dans l'homme vertueux, l'usage de la raison s'étende d'une manière parfaite à toutes choses ; il suffit qu'il s'étende à ce qui est du domaine de l'acte vertueux. Et, de cette façon, il se trouve dans tous les hommes vertueux. Aussi bien, même les simples, qui manquent de l'habileté mondaine, peuvent être prudents; selon cette parole de l'évangile de saint Matthieu, ch. x (v. 16) : *Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes* ».

L'*ad tertium* précise la vraie nature de la vertu morale, en ce qui regarde l'inclination de l'appétit. — « L'inclination au bien de la vertu est une certaine inchoation de la vertu ; ce n'est point la vertu parfaite elle-même. Bien plus, cette inclination pourra être d'autant plus dangereuse qu'elle sera plus forte, s'il ne s'y joint la droite raison qui assure la droite élection de ce qui convient à la fin légitime. Et c'est ainsi, observe justement saint Thomas, qu'un cheval qui court, s'il est aveugle, trébuche et se blesse d'autant plus grièvement qu'il court avec plus de force. Si donc il est vrai que la vertu morale n'est pas » essentiellement « *la droite raison*, comme le voulait Socrate, elle est cependant non seulement *selon la droite raison*, en ce sens qu'elle incline à ce qui est conforme à la raison droite, mais aussi *accompagnée de la droite raison*, et cela de toute nécessité, comme le dit Aristote, au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. XIII, n. 5 ; de S. Th., leç. 11). — Retenons avec le plus grand soin cette dernière réponse de saint Thomas. Elle réfute par avance les fausses théories de ce qu'on appellerait volontiers aujourd'hui la religion du sentiment. Pour les tenants de ces doctrines, le sentiment — au sens d'inclination plus ou moins naturelle, instinctive, aveugle — prime tout. La raison ne compte plus; elle est même l'ennemi. Ceux qui veulent en tenir compte sont flétris du nom d'intellectuels. La vertu n'a rien à voir avec la raison. Elle est affaire de sentiment. Toute impulsion du sujet est déclarée chose bonne. Il n'y a de bon que cette impulsion. Loin d'être requise, la raison n'est qu'un dissolvant. Plus on s'y soustrait, plus on est digne de louange. — Socrate disait autrefois que la

vertu n'était que dans la raison. Les fervents du sentiment disent aujourdhui qu'elle n'est que dans le sentiment. — La vérité est que le sentiment ne mérite le nom de vertu que s'il est conforme à la raison, même comme sentiment ou aspiration ; et aussi, que dans la mesure où le mouvement qu'il provoque se trouve, jusqu'en ses plus menus détails, tout éclairé de la raison et dirigé par elle. Le bon sens est ici, comme toujours, du côté d'Aristote et de saint Thomas. On n'a jamais cru parmi les hommes qu'il suffise de marcher pour bien marcher ; il faut encore marcher droit.

La vertu morale est impossible, absolument impossible, sans les habitus intellectuels d'intelligence et de prudence. — Mais les habitus intellectuels peuvent-ils être sans les vertus morales ? Nous allons examiner ce dernier point à l'article qui suit.

Article V.

Si la vertu intellectuelle peut être sans la vertu morale ?

Trois objections veulent prouver que « la vertu intellectuelle peut être sans la vertu morale ». — La première est que « la perfection de ce qui précède ne dépend pas de la perfection de ce qui suit. Or, la raison précède l'appétit sensible et le meut. Donc la vertu intellectuelle, qui est la perfection de la raison, ne dépend pas de la vertu morale, qui est la perfection de la partie affective. Et par suite, elle peut exister sans elle ». — La seconde objection dit que « les choses morales sont la matière de la prudence, comme les œuvres qui se font constituent la matière de l'art. D'autre part, l'art peut être sans sa matière ; comme le forgeron, sans fer » ; l'art et le savoir-faire du forgeron ne dépend point de sa matière. « Donc la prudence aussi pourra être sans les vertus morales ; et cependant la prudence est de toutes les vertus intellectuelles celle qui est le plus unie aux vertus morales ». — La troisième objection rappelle que « *la prudence est la vertu qui bonifie le conseil*, ainsi qu'il est dit au sixième livre de

l'*Éthique*. Or, il en est beaucoup qui ont un bon conseil, et qui cependant n'ont point les vertus morales. Donc la prudence peut être sans la vertu morale ».

L'argument *sed contra* fait observer que « vouloir faire le mal s'oppose directement à la vertu morale; et ne s'oppose point à ce qui peut être sans la vertu morale. Or, il est opposé à la prudence que *quelqu'un pèche le voulant*, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 4) : l'homme qui pèche sciemment n'est pas un homme qui ait en lui la vertu de prudence. « Donc la prudence ne peut pas être sans la vertu morale ».

Au corps de l'article, saint Thomas limite tout de suite la conclusion qui doit être la nôtre ici. « Les autres vertus intellectuelles, dit-il, peuvent être sans la vertu morale; mais la prudence ne peut pas être sans la vertu morale. — La raison en est que la prudence est la droite raison de nos actions, non pas seulement en général, mais dans le particulier, où l'action se trouve »; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de la détermination d'un acte *in abstracto*, mais d'un acte concret, selon qu'il doit être fait *hic et nunc*, entouré de toutes les circonstances particulières qui l'affectent quand il est. — « Or, toute droite raison présuppose les principes d'où la raison procède » : il n'y a pas de raisonnement possible sans les principes requis pour ce raisonnement. « Et, précisément, la raison, quand elle doit se prononcer sur les choses particulières, doit procéder non pas seulement de principes universels, mais aussi de principes particuliers. En ce qui est des principes universels, touchant les actes humains, l'homme a sa raison disposée comme il convient par l'intelligence naturelle des principes », et ce sont ici les principes de la syndérèse, « qui lui font connaître qu'aucun mal ne doit être fait; ou encore par quelqu'une des sciences pratiques » : telles les sciences qui ont pour objet le droit naturel déduit, ou le droit positif, de quelque nature qu'il puisse être. « Mais ceci ne suffit pas, pour raisonner comme il convient, touchant les choses particulières. Il arrive, en effet, que parfois ces sortes de principes universels connus par l'intelligence ou la science se trouvent gâtés dans tel cas particulier par quelque

passion ; et, par exemple, celui qui est sous le coup de la concupiscence, quand cette concupiscence l'emporte, tient pour bon ce qu'il convoite, bien que ce soit contre le jugement universel de la raison ». Il faudra donc, pour que le jugement de l'homme dans tel cas particulier soit droit, que cet homme soit bien disposé, non pas seulement quant aux principes universels de son acte, mais aussi quant aux principes particuliers. Sans cela, son jugement particulier, ou la conclusion pratique qui doit commander son acte, ne pourra pas être droite. « De même donc que l'homme est disposé comme il convient en ce qui est des principes universels par l'intelligence naturelle et par l'habitus de la science; de même, pour qu'il soit bien disposé à l'endroit des principes particuliers, qui sont les fins de ses actes, il faut qu'il soit perfectionné par certains habitus, qui, d'une certaine manière, rendront naturel à l'homme le jugement droit relatif à la fin. Et ceci est l'effet propre de la vertu morale : l'homme vertueux, en effet, juge comme il convient de la fin de la vertu ; car *selon qu'un homme est disposé, la fin est jugée par lui*, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 17 ; de S. Th., leç. 13). Et voilà pourquoi, pour la raison droite des actes humains, qui est la prudence, il est requis que l'homme ait la vertu morale ».

L'ordre pratique auquel se termine l'acte de la prudence, dans un sujet, est celui-ci : prends tel moyen. Cet ordre est justifié lui-même, aux yeux de la raison prudentielle, par cette considération, que ce moyen conduit à la fin, d'où il résulte qu'il est bon ; car tout moyen conduisant à la fin est un moyen bon, en tant que moyen. Mais, si tout moyen qui conduit à la fin est bon comme moyen, il ne s'ensuit pas qu'il soit chose bonne purement et simplement, aux yeux de la droite raison. Il faut encore que la fin soit bonne. Or, dans l'homme, il peut y avoir simultanément plusieurs fins, dont l'une est dictée par la raison universelle, et l'autre par la raison particulière ; et ces deux fins peuvent s'exclure l'une l'autre. C'est ainsi que la raison universelle peut dire : la fornication est un mal ; et la raison particulière, dire, au contraire : la fornication est un bien. Et la différence entre les deux s'explique par ceci, que la première

prononce dans l'abstrait, à la lumière de l'intelligence, qui est ici la syndérèse, ou aussi à la lumière de la science du droit, qui est la morale et toutes les sciences annexes; tandis que la seconde prononce dans le concret, et *sous le coup des dispositions affectives du sujet*, devant poser *hic et nunc* tel acte *que permettra ou que défendra le jugement de la raison*. Dans le premier jugement, la partie affective du sujet n'a aucune action, puisqu'il s'agit d'un jugement abstrait qui ne doit pas influer sur un acte devant être posé par lui *hic et nunc:* dans le second, au contraire, la partie affective a une action prépondérante : elle fait dire à la raison du sujet que c'est bon ou que c'est mauvais, selon que cela lui convient ou que cela ne lui convient pas. Et parce que la qualité des moyens à prendre dépendra de la fin qui les commande, si la fin particulière dictée sous l'influence de la partie affective est mauvaise, il s'ensuit que l'acte de la raison déterminant les moyens en vue de cette fin ne pourra jamais être un acte de vertu, pour si bien d'ailleurs que la raison détermine les moyens en vue de cette fin. On n'aura que la contrefaçon de la prudence, ce que nous appellerons plus tard une fausse prudence; mais non la prudence elle-même. — Par où l'on voit qu'en effet la prudence est impossible sans la vertu morale réglant comme il convient les dispositions affectives du sujet.

A noter, ici encore, cette admirable doctrine de saint Thomas, qui projette de si vives clartés sur tout ce qui touche aux mystères de la vie morale.

L'*ad primum* confirme excellemment l'explication que nous venons de formuler à la suite du corps de l'article. — Saint Thomas fait remarquer que « la raison, selon qu'elle perçoit la fin, précède le mouvement de l'appétit vers cette fin; mais l'appétit de la fin précède l'acte de la raison qui raisonne pour choisir ce qui est ordonné à cette fin; et cet acte appartient à la prudence. C'est ainsi, du reste, que même dans les choses spéculatives, l'intelligence des principes est le principe de la raison qui raisonne et argumente ».

L'*ad secundum* répond que « les principes des œuvres artificielles ne sont point jugés par nous bien ou mal, en raison

des dispositions de notre partie affective, comme il arrive pour les fins, qui sont les principes des actes moraux; mais seulement par l'usage de la raison. Et c'est pour cela que l'art ne requiert pas une vertu perfectionnant l'appétit, comme la requiert la prudence.

L'*ad tertium* fait observer que « la prudence ne perfectionne pas seulement le conseil; elle perfectionne aussi le jugement et le commandement »; c'est même en ce dernier acte que s'achève et se spécifie proprement la prudence. « Or, ces derniers actes ne peuvent pas être » comme actes de vertu, « si l'on n'enlève l'empêchement des passions corrompant le jugement et le commandement; ce qui se fait par la vertu morale ». — S'agira-t-il, par exemple, de produire un acte de tempérance? Il ne suffira pas de déterminer quels sont les meilleurs moyens de pratiquer cet acte; il faudra encore juger que ces moyens doivent être mis en pratique; bien plus, il faudra que le sujet se commande à lui-même de mettre en pratique ces moyens, *hic et nunc*. Or, il ne fera pas cela, ou il le fera difficilement et imparfaitement, s'il n'a pas en lui la vertu de tempérance, inclinant, en effet, la raison à juger et à commander ainsi.

Nous savons qu'il est des vertus morales, mais que toute vertu n'est pas nécessairement d'ordre moral; il y a des vertus strictement intellectuelles. Toutefois, certaines vertus intellectuelles ont des rapports essentiels avec les vertus morales; en ce sens que les vertus morales ne peuvent absolument pas être sans la syndérèse et sans la prudence; comme aussi la prudence requiert nécessairement et essentiellement les vertus morales : non pas que l'essence respective de ces diverses vertus ne soit parfaitement distincte; mais la présence et l'action des unes est indispensable à la présence et à l'action des autres.

Après avoir étudié les rapports des vertus morales et des vertus intellectuelles, nous devons maintenant étudier les rapports des vertus morales entre elles, toujours en vue d'établir la manière dont elles se distinguent; car plus tard nous aurons à étudier d'une façon plus générale les rapports des diverses vertus. — A ce sujet, saint Thomas nous avertit que « parce que les

vertus morales, qui ont pour objet les passions, se distinguent selon la diversité des passions, il faut d'abord considérer le rapport de la vertu à la passion, et ensuite la distinction des vertus morales en raison des passions ». Ce second point sera étudié à la question 60.

D'abord, le rapport de la vertu à la passion.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LIX.

DU RAPPORT DE LA VERTU MORALE A LA PASSION.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si la vertu morale est la passion ?
2° Si la vertu morale peut être avec la passion ?
3° Si elle peut être avec la tristesse ?
4° Si toute vertu morale porte sur la passion ?
5° Si quelque vertu morale peut être sans la passion ?

De ces cinq articles, le premier se demande s'il est une distinction entre la vertu morale et la passion ; les quatre autres étudient leurs rapports : possibilité de coexistence (art. 2, 3) ; possibilité de séparation (art. 4, 5).

Et d'abord, s'il est quelque distinction entre la vertu morale et la passion. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la vertu morale est la passion ?

Trois objections veulent prouver que « la vertu morale est la passion ». — La première dit que « le milieu est du même genre que les extrêmes. Or, la vertu morale est le milieu entre les passions », comme il sera montré plus loin (q. 64). « Donc, la vertu morale est la passion ». — La seconde objection fait observer que « la vertu et le vice, parce qu'ils sont contraires, appartiennent au même genre. Or, il est des passions qui sont appelées vices, telles que l'envie et la colère. Donc, il est certaines pas-

sions qui sont des vertus ». — La troisième objection rappelle que « la miséricorde est une passion ; car elle est la tristesse du mal d'autrui, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 8). D'autre part, *Cicéron, qui possédait si parfaitement sa langue, n'a pas craint de lui donner le nom de vertu,* comme le dit saint Augustin au neuvième livre de *la Cité de Dieu* (ch. v). Donc, la passion peut être la vertu morale ».

L'argument *sed contra* est un texte d' « Aristote, au second livre de l'*Éthique* » (ch. v, n. 3 ; de S. Th., leç. 5), où il est « dit que *les passions ne sont ni des vertus ni des vices* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare nettement que « la vertu morale ne peut pas être la passion. — Et on le montre, ajoute le saint Docteur, par une triple raison. — D'abord, parce que la passion est un mouvement de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3). Or, la vertu morale n'est pas un mouvement, mais plutôt un principe du mouvement de l'appétit, ayant pour nature d'être un habitus. — Secondement, parce que les passions, d'elles-mêmes, n'ont raison ni de bien ni de mal. C'est qu'en effet, le bien de l'homme se tire du côté de la raison ; et par suite, les passions, considérées en elles-mêmes, se réfèrent et au bien et au mal selon qu'elles peuvent convenir ou ne pas convenir à la raison (cf. ce qui a été dit plus haut, q. 25, *aliàs* 24). Or, la vertu ne peut être rien de tel, puisqu'elle se réfère déterminément au bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 3). — Troisièmement, parce que, même en accordant qu'il est des passions qui ne se réfèrent qu'au bien ou qui ne se réfèrent qu'au mal, en un certain sens, toutefois le mouvement de la passion, sous sa raison de passion, a son principe dans l'appétit et son terme dans la raison à laquelle ce mouvement de l'appétit se conforme. Or, le mouvement de la vertu est en sens contraire : il commence dans la raison et il se termine dans l'appétit, selon qu'il est mû par la raison. Et voilà pourquoi il est mis, dans la définition de la vertu, au second livre de l'*Éthique* (ch. vi, n. 15 ; de S. Th., leç. 7), qu'elle est *un habitus électif consistant dans le milieu déterminé par la raison, selon que le sage le détermine* ».

L'*ad primum* formule une distinction précieuse et qu'il faut

retenir. « La vertu, selon son essence, n'est pas le milieu entre les passions; elle est cela, selon son effet, en ce sens qu'elle a pour effet de constituer le milieu entre les passions »; mais elle-même est essentiellement une perfection de l'appétit, sous forme d'habitus.

L'*ad secundum* présente une autre distinction qu'il n'importe pas moins de remarquer. « Si on appelle vice un habitus qui fait que quelqu'un agit mal, il est manifeste qu'aucune passion ne peut être appelée de ce nom. Mais si on entend par vice le péché, qui est un acte vicieux, rien n'empêche que la passion soit un vice; comme aussi, par contre, elle peut concourir à l'acte de la vertu. Elle pourra être l'un ou l'autre, selon qu'elle est contraire à la raison, ou qu'elle suit son acte ».

L'*ad tertium* répond que « la miséricorde est dite être une vertu, ou un acte de vertu, selon que *ce mouvement de l'âme sert à la raison, pour autant qu'on pratique la miséricorde afin de conserver la justice, soit en subvenant à l'indigence, soit en pardonnant au repentir*, comme le dit saint Augustin au même endroit. — Que si par la miséricorde on entendait un certain habitus qui perfectionne l'homme en vue de subvenir à la misère des autres selon que la raison le prescrit, rien n'empêche d'appeler une telle miséricorde du nom de vertu » au sens propre d'habitus vertueux. « Et la même raison vaut, ajoute saint Thomas, pour les passions semblables » [cf., dans la Première Partie, la question 21].

La vertu morale se distingue de la passion comme l'habitus se distingue de l'acte, et encore d'un acte qui est de soi indifférent à la raison de bien ou de mal, tandis que la vertu n'est jamais principe que de l'acte bon : de plus, ce qu'il peut y avoir de bon, dans la passion, à la considérer comme telle, part de l'appétit sensible et se rapporte à la raison, tandis que la bonté de la vertu part de la raison et se termine dans l'appétit mû par la raison. — Étant donné que la vertu morale n'est pas la passion et s'en distingue comme nous venons de le dire, tout de suite une question se pose, la question même de la compatibilité de la passion et de la vertu morale. La vertu morale et la passion

peuvent-elles exister ensemble dans un même sujet? C'est ce que nous allons étudier, d'abord, d'une façon générale, pour toute passion; ensuite, d'une façon spéciale, pour la passion de la tristesse.

D'abord, d'une façon générale. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la vertu morale peut être avec la passion?

Trois objections veulent prouver que « la vertu morale ne peut pas être avec la passion ». — La première est une parole d'« Aristote », qui « dit, au quatrième livre des *Topiques* (ch. v, n. 2), que *le doux est celui qui ne sent pas : le patient, celui qui sent, mais se contient*. Et l'on peut dire la même chose de toutes les autres vertus morales. Donc toute vertu morale est sans passion ». — La seconde objection observe que « la vertu est un certain état de l'âme dans le sens du bien, comme la santé pour le corps, ainsi qu'il est dit au septième livre des *Physiques* (ch. III, n. 4, 5; de S. Th., leç. 5, 6); ce qui a fait dire à Cicéron, dans le quatrième livre des *Questions Tusculanes* (ch. XIII), que la *vertu semble être une certaine santé de l'âme*. Or, les passions sont appelées *des maladies de l'âme*, comme Cicéron le remarque en ce même livre. Puis donc que la santé ne saurait compatir avec soi la maladie, il s'ensuit que la vertu ne souffre pas avec elle la passion de l'âme ». — La troisième objection fait observer que « la vertu morale requiert le parfait usage de la raison, même dans les choses particulières. Or, ceci est empêché par les passions. Aristote dit, en effet, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 4), que *les plaisirs gâtent le jugement de la prudence :* et Salluste dit, dans son *Catilina* (au début du discours de César), que *l'esprit saisit difficilement le vrai, quand il est sous le coup des passions de l'âme*. Donc, la vertu morale ne peut pas être avec la passion ».

L'argument *sed contra* apporte un beau texte de « saint Augus-

tin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VI) : *Si la volonté est perverse, elle rendra pervers ces mouvements de l'âme*, savoir les passions ; *mais si elle est droite, non seulement les passions ne seront point blâmables : elles seront même objet de louange*. Or, rien de ce qui est louable n'est exclu par la vertu morale. Donc la vertu morale n'exclut pas les passions, mais elle peut être avec elles ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « sur la question actuelle, il y eut division entre les Stoïciens et les Péripatéticiens, ainsi que saint Augustin le dit au livre XI de *la Cité de Dieu* (ch. IV). Les Stoïciens, en effet, disaient que les passions de l'âme ne peuvent pas exister dans le sage ou l'homme vertueux. Les Péripatéticiens, qui eurent pour fondateur Aristote, comme saint Augustin le marque au livre IX de *la Cité de Dieu* (endroit précité), disaient que les passions pouvaient se trouver ensemble avec la vertu morale, mais ramenées au milieu. — Toutefois, cette diversité, comme saint Augustin le note au même endroit, était plus dans les mots que dans les choses. Les Stoïciens, en effet, ne distinguaient pas entre l'appétit intellectuel, qui est la volonté, et l'appétit sensible, qui se divise en irascible et en concupiscible. Il s'ensuivait qu'ils ne distinguaient pas les passions de l'âme des autres affections humaines, en ce que les passions de l'âme fussent les mouvements de l'appétit sensible, et les autres affections, qui ne sont pas des passions de l'âme, les mouvements de l'appétit intellectuel, qui est la volonté, comme, au contraire, les Péripatéticiens les distinguèrent. Ils les distinguaient seulement en ceci, que les passions de l'âme étaient, pour eux, toutes les affections contraires à la raison. Lesquelles affections contraires à la raison, si elles se produisent après délibération, ne peuvent pas exister dans le sage ou dans l'homme vertueux. Que si, au contraire, elles se produisent subitement, elles peuvent être même dans l'homme vertueux ; car *ces représentations de l'âme, qu'on appelle imaginations, peuvent se produire en nous, sans qu'il soit en notre pouvoir de les prévenir ; et si elles sont le fruit de choses terribles, il est nécessaire qu'elles émeuvent l'âme du sage, en telle sorte qu'il pâlira un peu sous le coup de la crainte ou que ses traits seront tirés par la tris-*

tesse, parce que ces passions auront prévenu l'office de la raison : mais cependant, il ne les approuve pas, ni ne leur donne son consentement, comme saint Augustin le rapporte, au livre IX de *la Cité de Dieu*, formulé par Agellius ».

« Si donc, conclut saint Thomas, on appelle *passions* les affections désordonnées, elles ne peuvent pas être dans l'homme vertueux, en telle sorte qu'on y consente après délibération, comme le disaient » très justement « les Stoïciens. Mais si on appelle passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible », comme le faisaient les Péripatéticiens, et comme nous l'avons fait nous-mêmes, à leur suite, dans le *Traité des Passions*, « elles pourront être dans l'homme vertueux, selon qu'elles sont ordonnées par la raison. C'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 5; de S. Th., leç. 3), que d'*aucuns s'expriment mal quand ils définissent la vertu l'absence et le repos à l'endroit de toute passion, parce qu'ils disent cela d'une façon absolue :* ils devraient dire, en effet, qu'elle est le repos à l'égard des passions qui ne sont pas *comme il convient et quand il convient* ».

On aura remarqué une très grande ressemblance entre le corps d'article que nous venons de lire et celui de l'article 2, question 25 (*aliàs* 24), dans le *Traité des Passions*. C'est qu'en effet, dans les deux cas, il s'agissait de la même question, au fond. Cependant, les deux formalités étaient distinctes ; car, dans le *Traité des Passions*, il s'agissait du rapport des passions avec la raison de *bien*, tandis qu'ici il s'agissait du rapport des passions avec la raison de *vertu*. Et voilà pourquoi saint Thomas a posé deux articles distincts.

L'*ad primum* répond, au sujet du texte cité par l'objection, que « cet exemple a été proposé par Aristote, comme une foule d'autres dans ses livres de logique, non pas comme étant son opinion à lui, mais parce que c'était l'opinion de certains autres. Ce fut, en effet, l'opinion des Stoïciens que la vertu était sans aucune passion de l'âme. Mais cette opinion est exclue par Aristote au second livre de l'*Éthique* (endroit précité), où il est dit que la vertu n'est pas l'impassibilité. — On pourrait dire aussi que lorsqu'on exclut la passion de l'homme doux, il s'agit

de la passion désordonnée » et non pas de toute passion absolument.

L'*ad secundum* dit que « cette raison, et toutes les raisons semblables que Cicéron apporte à la même fin, dans son livre des *Questions Tusculanes*, procède des passions entendues au sens d'affections désordonnées ».

L'*ad tertium* rappelle une distinction précieuse, sur laquelle nous avons dû appuyer souvent dans le *Traité des Passions*, savoir : que « la passion qui prévient le jugement de la raison, si elle arrive à prévaloir et qu'elle entraîne l'esprit, empêche le conseil et le jugement de la raison. Mais si elle suit, venant après le commandement de la raison, elle est un secours pour accomplir ce commandement de la raison ». — Autant la passion qui précède le jugement de la raison peut être contraire au bien de la vertu, autant la passion qui suit ce jugement et en assure la parfaite exécution est chose bonne pour la vertu.

A parler des passions en général, dans leur rapport avec la vertu morale, nous devons dire que de soi la passion n'est pas incompatible avec cette vertu morale. Elle pourra même, si elle est ordonnée par la raison, être du plus grand secours pour l'acte de la vertu morale. — Mais peut-on en dire autant de cette passion spéciale, qui est la tristesse ; et ne semble-t-il pas qu'au moins celle-là est incompatible avec la vertu, empêchant nécessairement son acte? C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si la vertu morale peut être avec la tristesse?

Trois objections veulent prouver que « la vertu ne peut pas être avec la tristesse ». — La première est que « les vertus sont des effets de la sagesse ; selon cette parole du livre *de la Sagesse*, chapitre VIII (v. 7) : *Elle enseigne*, savoir la divine Sagesse, *la sobriété et la justice, la prudence et la force*. Or, le *commerce de la Sagesse n'a point d'amertume*, comme il est dit dans la

suite (v. 16). Donc les vertus non plus ne peuvent pas être avec la tristesse ». — La seconde objection dit que « la tristesse paralyse l'action, comme on le voit par Aristote, au septième et au dixième livre de l'*Éthique* (ch. XIII; de S. Th., leç. 13; ch. V; de S. Th., leç. 7). Or, paralyser l'opération bonne est une chose contraire à la vertu. Donc la tristesse répugne à la vertu ». — La troisième objection en appelle à ce que « la tristesse est une certaine maladie de l'âme, comme Cicéron la nomme, au troisième livre des *Questions Tusculanes* (ch. VI, VII). Or, la maladie de l'âme est contraire à la vertu, qui est un bon état de l'âme. Donc la tristesse est contraire à la vertu et ne peut pas exister avec elle ».

L'argument *sed contra* fait taire d'un mot divin toutes ces objections. « Le Christ fut parfait en vertu. Or, en Lui se trouva la tristesse. Il dit, en effet, comme on le voit en saint Matthieu, chapitre XXVI (v. 38) : *Mon âme est triste à mourir*. Donc la tristesse peut être avec la vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par citer ce que « saint Augustin dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. VIII), que *les Stoïciens voulurent que dans l'esprit du sage se trouvassent trois bonnes passions correspondant à trois passions qui causent du trouble : savoir, pour la cupidité, la volonté ; pour la gaîté, la joie ; pour la crainte, la précaution. Quant à la tristesse, ils niaient que rien pût lui correspondre dans l'âme du sage*. Ils donnaient de cela une double raison. — La première était que la tristesse porte sur le mal déjà arrivé. Or, pour les Stoïciens, aucun mal ne pouvait arriver au sage. Car de même que, pour eux, la vertu seule était le bien de l'homme, les biens du corps n'appartenant en rien aux biens de l'homme ; pareillement, le seul mal de l'homme était le contraire de l'honnête, qui ne peut jamais se trouver dans l'homme vertueux. — Mais c'est là, déclare saint Thomas, une raison qui ne peut pas se soutenir. Et, en effet, l'homme étant composé d'un corps et d'une âme, ce qui sert à conserver la vie du corps est un bien de l'homme. Toutefois, ce bien-là n'est pas le plus grand pour lui, parce qu'il peut en abuser ». Mais c'est pourtant un vrai bien, s'il en use conformément à la raison. « Et c'est pourquoi le mal contraire à

ce bien peut se trouver dans le sage et y causer de la tristesse; seulement, cette tristesse sera toujours modérée en lui. — De plus, s'il est vrai que l'homme vertueux peut n'avoir pas de péché grave, il ne se trouve personne qui passe sa vie sans quelques fautes légères, selon cette parole de saint Jean, dans sa première Épître, chapitre I (v. 8) : *Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes* »; et donc, même dans le sage, il peut se trouver quelque léger mouvement de tristesse non conforme à la raison; et bien que ce mouvement se trouve en lui, non selon qu'il est vertueux et sage, il n'est pas incompatible avec sa raison habituelle d'être vertueux et sage. — « Une troisième raison est que l'homme vertueux, s'il n'a pas de péché actuellement, a pu en avoir dans le passé. Et ceci peut causer en lui une douleur louable, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, chapitre VII (v. 10) : *La tristesse qui est selon Dieu produit une pénitence salutaire et qui demeure.* — Il y a encore que l'homme vertueux peut s'affliger louablement du péché des autres. — Et, par suite, de même que la vertu morale peut être avec les autres passions modérées par la raison; de même elle peut être aussi avec la tristesse ».

Par où l'on voit que la première raison que donnaient les Stoïciens pour soutenir leur sentiment ne vaut pas; savoir qu'aucun mal ne peut arriver à l'homme vertueux, qui soit en lui cause de tristesse.

« Une seconde raison qui les poussait à enseigner leur doctrine est que la tristesse porte sur un mal présent, tandis que la crainte a pour objet un mal futur; comme aussi le plaisir porte sur un bien présent, et le désir sur un bien futur. Or, il peut être de la vertu de quelqu'un qu'il jouisse d'un bien possédé par lui, ou qu'il désire un bien absent, ou même qu'il prévienne un mal futur. Mais que, sous le coup d'un mal présent, l'homme soit accablé, ce qui est le propre de la tristesse, cela paraît tout à fait contraire à la raison; et, par suite, la vertu ne peut le compatir ».

Saint Thomas répond que « ceci encore est dit sans raison. Il est, en effet, des maux qui peuvent être présents pour l'homme vertueux, ainsi qu'il a été dit. Et tout mal, la raison le déteste.

Or, l'appétit suit la détestation de la raison; et, par conséquent, il s'attristera de ce mal. Toutefois, d'une façon modérée, et conformément au jugement de la raison. Puis donc qu'il est de la vertu que l'appétit sensitif se conforme à la raison, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 2um*), il s'ensuit qu'il est de la vertu de quelqu'un qu'il s'attriste, d'une façon mesurée, des choses dont il faut s'attrister, comme Aristote lui-même le dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 10; de S. Th., leç. 6). — Et, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, cela même est utile pour que l'homme se détourne du mal. Car si les biens sont recherchés avec plus d'ardeur, en raison du plaisir qu'ils peuvent causer; pareillement, on fuira le mal avec plus de force, en raison de la tristesse qui s'y trouve jointe ».

« Ainsi donc, conclut le saint Docteur, il faut dire que la tristesse, portant sur ce qui convient à la vertu, ne peut pas être avec la vertu; car la vertu se réjouit de ce qui lui convient. Mais pour les choses qui en quelque manière que ce puisse être répugnent à la vertu, la vertu s'en attriste avec mesure ».

L'*ad primum* fait observer qu' « il suit de ce texte que le sage ne s'attriste pas de la sagesse. Mais il s'attriste de ce qui est un obstacle pour la sagesse. Et voilà pourquoi, dans les bienheureux, où ne peut exister aucun obstacle à la sagesse, la tristesse n'a point de place ».

L'*ad secundum* répond que « la tristesse empêche l'acte qui cause la tristesse; mais elle aide à accomplir plus promptement ce par quoi la tristesse est chassée ».

L'*ad tertium* accorde que « la tristesse démesurée est une maladie de l'âme; mais la tristesse mesurée fait partie du bon état de l'âme, à la prendre dans sa condition de la vie présente », où se trouve encore possible le mal dont peut avoir à s'attrister même le juste.

Il n'est aucune passion, non pas même la tristesse, quoi qu'aient pu dire à tort les Stoïciens, qui ne soit dans une certaine mesure compatible avec la vertu, durant la vie présente. — Bien plus, c'est autour des passions que les vertus morales s'exercent. Mais ce dernier point a besoin d'être pleinement établi et précisé.

Saint Thomas le va faire dans les deux articles qui suivent, où il se demande : d'abord, si toute vertu morale a pour objet les passions ; en second lieu, si quelque vertu morale peut être sans passion aucune.

Et, d'abord, si toute vertu morale a pour objet les passions. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si toute vertu morale porte sur les passions?

Trois objections veulent prouver que « toute vertu morale a pour objet les passions ». — La première cite l'autorité d'« Aristote », qui, « au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 1 ; de S. Th., leç. 3), dit que *la vertu morale a pour objet les plaisirs et les tristesses*. Or, la délectation et la tristesse sont des passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (au *Traité des Passions*). Donc toute vertu morale porte sur les passions ». — La seconde objection remarque que « le sujet des vertus morales est l'appétit qui participe la raison, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 19; de S. Th., leç. 20). Or, cette partie de l'âme est celle où se trouvent les passions, comme il a été dit plus haut (q. 22, art. 3). Donc toute vertu morale est autour des passions ». — La troisième objection dit qu'en toute vertu morale peut se trouver quelque passion. Ou bien donc toutes ont les passions pour objet ; ou cela n'est vrai d'aucune. Or, il en est qui portent sur les passions, comme la force et la tempérance, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique*. Donc toutes les vertus morales ont pour objet les passions ».

L'argument *sed contra* se contente de faire remarquer que « la justice, qui est une vertu morale, n'a point pour objet les passions, ainsi qu'il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* » (ch. I, II; de S. Th., leç. 1-4).

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la vertu morale perfectionne la partie affective de l'âme, l'ordonnant au bien de la raison. Or, le bien de la raison est tout ce qui est déterminé ou réglé par la raison. Il s'ensuit qu'au sujet de tout ce qui

peut être réglé et déterminé par la raison, la vertu morale peut exister. D'autre part, la raison ordonne non pas seulement les passions de l'appétit sensible, mais aussi les opérations de l'appétit rationnel qui est la volonté et qui n'est pas le sujet des passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 22, art. 3). Donc toute vertu morale n'est pas occupée des passions; mais il en est qui ont pour objet les passions; et il en est aussi dont l'objet n'est autre que les opérations », au sens qui vient d'être précisé et qui le sera plus encore dans la suite.

L'*ad primum* fait observer que « toute vertu morale ne porte pas sur les plaisirs et les tristesses comme sur sa matière propre; mais comme sur quelque chose qui suit son acte. Quiconque est vertueux, en effet, se réjouit de son acte de vertu et s'attriste de ce qui lui est contraire. Et voilà pourquoi Aristote, après les paroles citées dans l'objection, ajoute que *si les vertus portent sur l'agir et le pâtir, et que tout agir et tout pâtir soit accompagné de plaisir ou de tristesse, par conséquent la vertu portera sur le plaisir et la tristesse :* savoir, comme sur quelque chose qui en découle ou qui l'accompagne ».

L'*ad secundum* rappelle qu' « il n'y a pas, à être raisonnable par participation, que le seul appétit sensible où se trouvent les passions; il y a aussi » l'appétit rationnel ou « la volonté, en qui les passions ne se trouvent pas, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad tertium* répond qu' « en certaines vertus, les passions ont raison de matière propre; et non point dans les autres. D'où il suit que la raison n'est pas la même dans toutes, comme il sera montré plus loin » (q. 60, art. 2).

Parmi les vertus morales, il en est qui ont pour objet les passions; mais la raison de vertu morale peut se trouver aussi autour d'autres objets. Et cela, parce que la raison de vertu morale se réfère à tout appétit, même à la volonté; tandis que les passions ne se trouvent, comme dans leur sujet, que dans l'appétit sensible, irascible ou concupiscible. — Un dernier point nous reste à examiner; et c'est de savoir si la vertu morale peut exister sans aucune passion. — Nous allons l'étudier à l'article qui suit.

Article V.

Si quelque vertu morale peut exister sans passion?

Trois objections veulent prouver que « la vertu morale peut exister sans passion ». — La première est que « plus la vertu morale est parfaite, plus elle triomphe des passions. Donc, à son degré le plus parfait, elle doit exclure totalement la passion ». — La seconde objection fait remarquer qu' « une chose est parfaite quand elle est éloignée de son contraire et de ce qui incline à ce contraire. Or, les passions inclinent au péché, qui est le contraire de la vertu; ce qui les a fait appeler, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 5), *les passions de péchés*. Donc la vertu parfaite doit être totalement sans passion ». — La troisième observe que, « par la vertu, nous devenons conformes à Dieu, comme on le voit par saint Augustin, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. VI, XI, XIII). Or, Dieu fait toutes choses sans passion. Donc la vertu entièrement parfaite n'a absolument plus de passions ».

L'argument *sed contra* dit qu' « il n'est pas de juste qui ne se réjouisse des actes de justice, comme il est marqué au premier livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 12; de S. Th., leç. 13). Or, la joie est une passion. Donc la justice ne peut pas être sans la passion. Et, à plus forte raison, les autres vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « si nous appelons *passions* les affections désordonnées, comme le faisaient les Stoïciens, il est manifeste que la vertu parfaite n'a pas de passions »; et c'est dans ce sens-là que souvent on s'exprime dans nos langues modernes. — « Toutefois, si », parlant un langage plus rigoureusement philosophique, « nous entendons par passions tous les mouvements de l'appétit sensible, dans ce cas, il est bien évident que les vertus morales qui portent sur les passions comme sur leur matière propre ne peuvent pas être sans les passions. La raison en est que la vertu morale aurait pour effet de rendre inutile l'appétit sensible. Or, il n'est pas de la

vertu de faire que les puissances soumises à la raison soient privées de leurs actes, mais qu'au contraire elles exécutent l'ordre de la raison en vaquant à leurs actes propres. De même donc que la vertu morale ordonne les membres du corps aux actes extérieurs qui doivent être faits; de même elle ordonne l'appétit sensible à ses propres actes ». C'est en ce sens que nous disons que le propre de la vertu n'est pas de dessécher le cœur même sensible, mais seulement de l'ordonner et de faire que tous ses mouvements soient conformes à la raison. — « Quant aux vertus morales qui n'ont point pour objet les passions, mais seulement les opérations », au sens indiqué à l'article précédent, « elles peuvent être sans les passions. La vertu de justice est de cette sorte. C'est qu'en effet, par elles la volonté est appliquée à son acte propre, qui n'a pas la raison de passion. Cependant, à l'acte de justice suit la joie, au moins dans la volonté. Il est vrai que cette joie n'est pas une passion. Mais si cette joie », d'ordre spirituel, « augmente par la perfection de la vertu de justice, elle rejaillira jusque sur l'appétit sensible, selon que les puissances inférieures suivent le mouvement des puissances supérieures, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 7; q. 25, *aliàs* 24, art. 3). D'où il suit que, sous cette forme de rejaillissement, plus la vertu sera parfaite, plus elle causera le mouvement de la passion », qui, étant un effet et une suite de ce qui se passe dans l'ordre spirituel, sera lui-même un surcroît de perfection dans l'acte moral de l'homme. — Nous avions déjà rencontré ce point de doctrine dans le traité des passions; et nous avions fait remarquer combien il est en harmonie avec notre vraie nature humaine.

L'*ad primum* dit que « la vertu triomphe des passions désordonnées; mais elle cause les passions conformes à la raison ».

L'*ad secundum* fait une réponse semblable au sujet du péché. Oui, « les passions désordonnées induisent au péché; mais non les passions qui sont dans l'ordre ».

L'*ad tertium* répond que « le bien, en tout être, se considère selon les conditions de sa nature. Or, en Dieu et dans les anges, il n'est point d'appétit sensible, comme dans l'homme. Et voilà pourquoi la bonne opération de l'ange et de Dieu est totalement étrangère à la passion, comme aussi au corps. Mais dans l'homme

il n'en est pas ainsi : sa bonne opération est accompagnée de passion, comme elle se fait aussi avec le ministère du corps ».

La vertu morale n'est pas la passion ; mais elle a, dans l'homme, un rapport très étroit à la passion. Toutes les vertus morales qui sont dans l'appétit sensible n'ont pas d'autre effet que de régler et d'ordonner, conformément à la raison, les diverses passions qui s'y trouvent. Et s'il est vrai que les vertus existant dans l'appétit rationnel, comme la justice, n'ont pas à s'occuper directement des passions, il y a cependant que même ces vertus, dans la mesure où elles sont parfaites, causent et produisent certaines passions dans l'appétit sensible, par voie de rejaillissement ou de répercussion. — Nous savons maintenant comment et en quoi les vertus morales se distinguent des passions. Il nous reste à déterminer comment elles se distinguent entre elles, précisément en raison même des passions.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LX.

DE LA DISTINCTION DES VERTUS MORALES ENTRE ELLES.

Cette question comprend cinq articles :

1° S'il n'y a seulement qu'une vertu morale?
2° Si les vertus morales qui portent sur les opérations se distinguent de celles qui portent sur les passions?
3° Si, au sujet des opérations, il n'y a qu'une vertu morale?
4° Si, pour les diverses passions, il y a diverses vertus morales?
5° Si les vertus morales se distinguent selon les divers objets des passions?

Il est aisé de voir l'ordre de ces cinq articles et comment ils épuisent excellemment tout l'objet de la question. — Le premier examine s'il est quelque distinction dans la vertu morale; le second, les deux grands genres de vertus morales; le troisième, le premier de ces genres; le quatrième et le cinquième, le second.

D'abord, s'il est quelque distinction dans la vertu morale. — C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il n'y a qu'une vertu morale seulement?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a qu'une vertu morale seulement ». — La première argüe comme il suit : « De même que, dans les actes moraux, la direction appartient à la raison, qui est le sujet des vertus intellectuelles; ainsi l'inclination appartient à la faculté appétitive, qui est le sujet des vertus

morales. Or, il n'est qu'une seule vertu intellectuelle qui dirige dans tous les actes moraux, savoir la prudence. Donc il ne doit y avoir aussi qu'une seule vertu morale qui incline dans tous les actes moraux ». — La seconde objection dit que « les habitus ne se distinguent pas selon les objets matériels, mais selon les raisons formelles des objets. Or, la raison formelle du bien auquel est ordonné la vertu morale est unique, savoir le mode de la raison. Donc il semble qu'il n'y a qu'une vertu morale seulement ». — La troisième objection rappelle que « les choses morales reçoivent leur espèce de la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 3). Or, la fin commune de toutes les vertus morales est unique, et c'est la félicité; quant aux fins propres et prochaines, elles sont infinies. Puis donc que les vertus morales ne sont point infinies, il semble qu'il n'y en a qu'une seulement ». — Ces objections, très intéressantes, motiveront la raison foncière que va développer saint Thomas au corps de l'article.

L'argument *sed contra* oppose qu' « un même habitus ne peut pas se trouver en diverses puissances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 2). Or, le sujet des vertus morales est la partie affective de l'âme qui se divise en diverses puissances, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 80, art. 2; q. 81, art. 2). Donc il ne peut pas y avoir une vertu morale seulement ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce point de doctrine que « les vertus morales », ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 58, art. 1, 2, 3), « sont de certains habitus de la partie appétitive ». Or, les habitus diffèrent spécifiquement selon les différences spéciales des objets, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 54, art. 2). D'autre part, l'espèce de l'objet appétible, comme pour toute chose, se considère selon la forme spécifique, qui vient de l'agent. Seulement, il faut prendre garde que la matière du sujet qui reçoit l'action peut se référer au principe qui agit, d'une double manière. — Quelquefois, en effet, elle reçoit la forme du principe qui agit, selon la même raison que cette forme a dans ce principe; et c'est ce qui arrive pour tous les agents univoques. Dans ce cas, il est nécessaire que si le principe qui agit est un spécifiquement, la matière reçoive une forme d'une seule espèce : ainsi en est-il du feu qui ne produit qu'une forme de même

espèce dans le sujet où son action est reçue : l'action du feu, en effet, ne produit qu'une chose qui est dans une même espèce de feu avec le principe qui agit. — D'autres fois, la matière reçoit une forme sous l'action du principe qui agit, mais qui n'a pas la même raison de forme que dans ce principe; comme on le voit », dit saint Thomas, raisonnant selon les données de la physique aristotélicienne, « dans les principes des vivants qui ne sont pas univoques, selon que l'animal est engendré par l'action du soleil. Dans ce cas, les formes reçues dans la matière sous l'action du même principe ne seront pas d'une même espèce; mais elles se diversifieront selon la proportion diverse de cette matière à recevoir l'influx de l'agent; comme nous voyons », dit toujours saint Thomas selon les données de la physique ancienne, « que sous une même action du soleil sont engendrés par voie de putréfaction des animaux de diverses espèces selon les diverses proportions de la matière ». Nous savons aujourd'hui que cette diversité vient aussi d'une diversité dans le principe immédiat d'où sont venus les germes qui éclosent ainsi sous l'action commune de la chaleur solaire. Mais si l'exemple ne vaut plus, la raison demeure toujours et trouve son application indubitable dans l'action de Dieu, agent analogue et non univoque, dont les effets ne reproduiront jamais la forme spécifiquement divine, mais seulement des participations plus ou moins graduées selon leurs possibilités essentielles.

Cela dit, saint Thomas fait l'application de son principe à la question actuelle. — « Il est manifeste, déclare-t-il, que dans les choses morales, la raison est ce qui commande et meut; tandis que la faculté appétitive est commandée et mue. Or, ce n'est pas d'une façon univoque que l'appétit reçoit l'impression de la raison, puisqu'il ne devient pas raisonnable par essence, mais seulement par participation, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 18; de S. Th., leç. 20). Il suit de là que les objets appétibles sont constitués, sous la motion de la raison, en diverses espèces, selon qu'ils disent à la raison des rapports différents. Et voilà pourquoi les vertus morales sont diverses en espèces et non pas seulement d'une espèce unique ». — Retenons cette raison de saint Thomas. Il ne pouvait pas en être

donné de plus profonde ni de plus lumineuse pour expliquer et justifier la diversité spécifique des vertus morales.

L'*ad primum* répond que « l'objet de la raison est le vrai. Or, c'est une même raison de vrai qui se trouve dans toutes les choses morales, convenant en ce qu'elles sont des actes contingents. Et voilà pourquoi il n'y a pas dans cet ordre qu'une seule vertu qui dirige, savoir la prudence. Mais l'objet de la faculté appétitive est le bien convenant à l'appétit. Or, la raison de ce bien est diverse selon qu'il se réfère diversement à la raison qui dirige ». — Saint Thomas, dans cette réponse, distingue la raison de vrai de la raison de bien, encore que dans la raison de bien se trouve aussi une raison de vrai; nous parlons, en effet, de vrai ou de faux bien. La raison de vrai se dit par rapport à l'intelligence; et, de ce chef, il n'y a qu'une même raison de vrai dans tout ce qui touche à la vérité des actes humains : c'est la raison de vrai qui convient, non pas aux choses nécessaires, mais aux choses contingentes. — Au contraire, la raison de bien, ou de vrai bien, se différenciera suivant que la raison pratique aura à le déterminer par rapport à ce qui convient à l'homme, en tenant compte de toutes les circonstances qui peuvent varier de façon si multiple.

L'*ad secundum* fait observer que « cette unique raison formelle », dont parlait l'objection, et qui est, en effet, le mode de la raison, « si elle est unique au point de vue générique, en raison du principe qui agit », savoir, la raison qui dirige, « est cependant multiple et diverse au point de vue spécifique, en raison des divers sujets où est reçue l'action de ce principe, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* dit que « les choses de la morale tirent leur espèce, non pas de la fin dernière, mais des fins prochaines, qui, pour être infinies en nombre, ne sont pas infinies en espèce ».

La vertu morale, étant un habitus qui parfait l'appétit en vue d'un bien fixé par la raison, devra nécessairement se diversifier selon la diversité des biens qui pourront ainsi être fixés par la raison. Et parce que ces biens sont multiples, selon les exigences du sujet où l'appétit se trouve, il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler

d'unité spécifique pour la vertu morale. Il doit se trouver là, de toute nécessité, distinction et diversité spécifique. — Mais cette diversité, comment la déterminer et l'établir. Devons-nous dire qu'une première diversité consiste dans le fait que telles vertus morales ont pour objet les passions, et telles autres les opérations ?

Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si les vertus morales qui portent sur les opérations se distinguent de celles qui portent sur les passions ?

Trois objections veulent prouver que « les vertus morales ne se distinguent pas entre elles, selon que les unes ont pour objet les opérations, et les autres les passions ». — La première cite un mot d'« Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 6 ; de S. Th., leç. 3), que *la vertu morale porte sur les plaisirs et les tristesses, opérant ce qu'il y a de meilleur*. Or, les plaisirs et les tristesses sont de certaines passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1 ; q. 35, art. 1). Donc la même vertu qui a pour objet les passions a pour objet les opérations, étant elle-même un principe d'opération ». — La seconde objection dit que « les passions sont les principes des opérations extérieures. Si donc il est des vertus qui rectifient les passions, il faudra que conséquemment elles rectifient aussi les opérations. Donc ce sont les mêmes vertus morales qui portent sur les passions et qui portent sur les opérations ». — La troisième objection remarque qu'« à toute opération extérieure, l'appétit sensible se trouve mû en bien ou en mal. Et puisque les passions ne sont que les mouvements de l'appétit sensible, il s'ensuit que les mêmes vertus morales qui portent sur les opératiens portent aussi sur les passions ».

L'argument *sed contra* se contente de noter qu'« Aristote assigne la justice pour les opérations; tandis que, au sujet

des passions, il nomme la tempérance, la force, la mansuétude ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'opération et la passion peuvent se comparer à la vertu, d'une double manière. — D'abord, à titre d'effet. Et, de cette manière, toute vertu morale a certaines opérations bonnes qu'elle produit ; et aussi certaine délectation ou certaine tristesse, qui sont des passions, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 59, art. 4, *ad 1um*). — D'une autre manière, l'opération peut se comparer à la vertu morale, comme matière sur laquelle porte cette vertu. Et, de cette sorte, les vertus morales qui portent sur les opérations doivent être autres que celles qui portent sur les passions. — La raison en est que le bien et le mal, en certaines opérations, se prend selon ces opérations considérées en elles-mêmes, de quelque manière que l'homme puisse se trouver disposé à leur endroit, au point de vue affectif; c'est-à-dire que le bien ou le mal en elles se prend par comparaison à un autre, et selon qu'elles sont ou non ce qu'elles doivent être par rapport à cet autre. Là, il faut qu'il y ait une vertu qui dirige ces opérations en elles-mêmes; comme sont les achats, les ventes, et toutes opérations de cette sorte, où l'on considère la raison de dû et de non dû par rapport à autrui. C'est ce qui fait que la justice et toutes ses parties portent sur les opérations comme sur leur matière propre. — Il est d'autres opérations où le bien et le mal se prennent uniquement par comparaison au sujet qui agit. Il faudra donc qu'ici le bien et le mal se considèrent selon que l'homme est bien ou mal disposé à l'endroit de ces choses. Et voilà pourquoi il faut qu'ici les vertus portent principalement sur les affections intérieures, qui sont les passions de l'âme; comme on le voit pour la tempérance, la force et les autres de même nature. — Il arrive toutefois que dans les opérations qui se réfèrent à autrui, le bien de la vertu sera laissé en raison d'une passion désordonnée de l'âme. Et, dans ce cas, selon que la proportion de l'opération extérieure n'est pas gardée, on a violation de la justice; et selon que la proportion des passions intérieures est détruite, on a destruction de quelque autre vertu; comme si quelqu'un, mû d'un mouvement de colère, en frappe un autre, il y a violation

de la justice dans le fait de frapper cet autre d'une façon indue et altération de la mansuétude par l'excès de la colère. Et la même chose se voit dans toutes les autres ».

Saint Thomas ajoute que, « du même coup, les objections se trouvent résolues. Car la première procédait de l'opération, selon qu'elle est l'effet de la vertu; et les deux autres, de ce que l'opération et la passion concourent au même effet; mais, pour les unes, la vertu porte principalement sur l'opération, et pour les autres, sur la passion, ainsi qu'il a été dit ».

Tout bien, objet de la vertu morale, consiste dans une certaine proportion que fixe la raison. Cette proportion, tantôt se considère par rapport à un sujet distinct du sujet qui agit, selon que l'action ou l'opération de ce sujet est ce qu'elle doit être par rapport à cet autre. Dans ce cas, l'opération elle-même, en elle-même, est l'objet de la vertu; et il n'est question des dispositions du sujet qu'en tant qu'elles peuvent influer sur cette opération elle-même. D'autres fois, la proportion qui constitue le bien de la vertu se considère par rapport au seul sujet qui agit, selon que les diverses parties qui le composent, et qui peuvent être en lui principes d'action, se comportent comme il convient à l'harmonie de son être. Dans ce cas, l'objet même de la vertu, ou la matière sur laquelle elle porte, n'est pas quelque chose d'extérieur; c'est quelque chose d'intérieur : ce sont les actes mêmes des facultés intérieures qui sont en lui; ou s'il s'agit ici de quelque chose d'extérieur, c'est uniquement en raison de l'acte intérieur ou de la disposition du sujet qui agit et qui porte sur ce quelque chose d'extérieur. — D'un mot, dans un cas, il s'agit des actes qui ordonnent le sujet qui agit par rapport aux autres; dans l'autre, des actes qui ordonnent le sujet en lui-même. Harmonie extérieure, selon que le sujet s'ordonne à d'autres sujets distincts de lui; harmonie intérieure, selon que le sujet s'ordonne en lui-même, en raison des diverses parties qui le composent. — Voilà donc la grande division des vertus morales entre elles, selon qu'elles se distingent en deux grands genres. — Nous devons maintenant nous enquérir des subdivisions de ces divers genres.

— Et d'abord, si la vertu morale qui a pour objet les opérations est unique; ou si elle se divise en plusieurs.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si, au sujet des opérations, il n'y a seulement qu'une vertu morale?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a seulement qu'une vertu morale au sujet des opérations ». — La première est que « la rectitude de toutes les opérations extérieures semble appartenir à la justice. Or, la justice est une vertu unique. Donc il n'y a qu'une seule vertu au sujet des opérations ». — La seconde objection dit que « les opérations les plus différentes semblent être celles qui sont ordonnées au bien d'un seul et celles qui sont ordonnées au bien de la multitude. Or, cette diversité ne diversifie pas les vertus morales. Aristote dit, en effet, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 20; de S. Th., leç. 2), que la justice légale, qui ordonne les actes de l'homme au bien commun, ne se distingue de la vertu qui ordonne les actes de l'homme au bien d'un seul que selon la raison. Donc la diversité des opérations ne cause pas une diversité dans les vertus morales » qui ont ces opérations pour objet ou matière de leurs actes. — La troisième objection fait observer que « s'il y avait diversité de vertus morales à l'endroit des diverses opérations, il faudrait que selon la diversité des opérations les vertus morales fussent diverses. Or, ceci est manifestement faux. Car la même justice a pour effet d'établir la rectitude parmi les divers genres de commutations et même parmi les distributions, ainsi qu'on le voit au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 12; de S. Th., leç. 4). Il n'y a donc pas diversité de vertus pour les diverses opérations ».

L'argument *sed contra* oppose que « la religion est une autre vertu que la piété » au sens humain de ce mot; « et pourtant, l'une et l'autre portent sur des opérations ».

Au corps d'article, saint Thomas déclare que « toutes les vertus morales qui ont pour objet les opérations conviennent en une certaine raison générale de justice, qui se prend selon qu'il s'agit de dette à l'endroit d'un autre; mais elles se distinguent selon diverses raisons spéciales. — La raison en est que dans les opérations extérieures, l'ordre de la raison, ainsi qu'il a été dit, ne s'établit pas seulement selon la proportion qu'exigent les affections de l'homme » en lui-même, « mais selon la convenance de la chose » extérieure « en elle-même ». Et c'est cette convenance qui constitue la raison de chose due »; car la raison de chose due n'est pas autre que la nécessité d'établir, de maintenir ou de rétablir, dans les rapports extérieurs, l'harmonie que la nature des choses exige. Or, la raison de justice est constituée par la raison même de chose due; il semble, en effet, appartenir à la justice que quelqu'un rende ce qui est dû. Et de là vient que toutes ces sortes de vertus, qui portent sur les opérations, ont d'une certaine manière la raison de justice. — Mais la raison de chose due n'est pas la même en toutes choses. C'est, en effet, d'une autre manière », ou à un autre titre, « qu'une chose est due à un égal, et qu'une chose est due à un supérieur ou à un inférieur; de même, autre est la raison de chose due, quand elle provient d'un pacte, ou d'une promesse, ou d'un bienfait reçu. Et, précisément, selon ces diverses raisons de chose due se prennent des vertus diverses; par exemple, la religion, qui fait rendre ce qui est dû à Dieu; la piété, qui fait rendre ce qui est dû aux parents ou à la patrie; la gratitude, qui fait rendre ce qui est dû aux bienfaiteurs; et ainsi de suite ».

L'*ad primum* répond que « la justice proprement dite » et qui se distingue des autres vertus annexes telles que la religion, la piété, la gratitude, et le reste, « est une vertu spéciale, qui a pour objet la raison parfaite de chose due, selon que la chose due peut être rendue d'une façon équivalente. Mais on parle aussi de justice, d'une façon plus large, à l'occasion de toute raison de chose due », même si cette raison de chose due n'est point stricte, ou si elle ne peut pas être rendue de façon complète et égale. « Et à prendre ainsi la justice, elle n'est pas une vertu spéciale ». Le nom de justice désigne alors tout le genre ou

tout le groupe des vertus qui s'occupent de rendre à autrui ce qui peut lui être dû, à quelque titre que la chose puisse être due et en quelque manière qu'on puisse en effet la rendre.

L'*ad secundum* fait une réponse très intéressante au sujet de la justice légale dont parlait l'objection. « La justice qui vise le bien commun, enseigne saint Thomas, est une autre vertu que la justice qui est ordonnée au bien privé d'un particulier. Et c'est aussi pourquoi le droit public se distingue du droit privé; et Cicéron (dans sa *Rhétorique*, livre II, ch. LIII) assigne une vertu spéciale, la piété, qui ordonne au bien de la patrie. — Mais la justice qui ordonne l'homme au bien commun », tout en étant essentiellement un habitus spécial, distinct des autres habitus, « est générale par mode de commandement ; en ce sens qu'elle ordonne tous les actes des vertus à sa fin, qui est le bien commun. Or, les autres vertus, pour autant qu'elles sont ainsi commandées par cette justice, prennent aussi le nom de justice. Et ce sont ces vertus », ainsi commandées par la justice légale et prenant de ce chef, elles aussi, le nom de justice, « qui ne diffèrent de cette justice » dont on les appelle et qui s'identifie à elles, « que selon la raison » : en réalité, il n'y a qu'une seule vertu, qui est telle ou telle vertu selon l'objet qui la spécifie; mais cette même vertu prend le nom de justice légale, quand elle est sous l'influence ou le commandement de cette dernière. Il n'y a entre elle-même, appelée du nom de telle vertu, et elle-même appelée du nom de justice, au sens légal ou général de ce mot, qu'une différence de raison ou d'aspect; « comme c'est par la raison seule que diffère une vertu agissant par elle-même et cette même vertu agissant sous le commandement d'une autre ».

L'*ad tertium* dit que « dans toutes les opérations qui se réfèrent à la justice spéciale, il n'y a qu'une même raison de chose due. Et c'est pour cela qu'il n'y a là qu'une même vertu de justice; surtout s'il s'agit des commutations. Car peut-être la justice distributive est d'une autre espèce que la justice commutative; mais de cela nous nous enquerrons plus tard » (2^a-2^{ae}, q. 61, art. 1). — Le « peut-être » que nous venons de lire n'est mis ici que par respect pour l'autorité d'Aristote, telle qu'elle était citée dans l'objection; et que saint Thomas ne voulait pas dis-

cuter en cet endroit. Dans la question de la 2^a-2^{ae}, à laquelle il faisait ici allusion, par avance, il devait établir, en effet, comme nous le verrons, que la justice commutative et la justice distributive sont deux espèces distinctes de la justice particulière; et il citera lui-même Aristote comme enseignant cette doctrine.

A l'endroit des opérations extérieures, qui mettent l'homme en rapport avec les autres hommes, il est une raison générale de bien à laquelle correspond une raison générale de vertu qu'on appellera du nom de justice. Mais parce que le bien de ces opérations diffère selon la nature des rapports qui peuvent ou doivent exister entre les divers hommes, soit que l'on considère un homme dans ses rapports avec l'ensemble de la communauté où il vit, soit qu'on le considère dans ses rapports avec les autres parties de la communauté, de là vient que la raison générale de justice pourra et devra se diversifier en multiples espèces qui toutes participeront, à des degrés divers, la raison de justice. Ces diverses vertus de justice constitueront l'ensemble des vertus sociales; comme les vertus qui ont pour objet les passions formeront le groupe des vertus individuelles. — Il nous reste à examiner si, en effet, nous pouvons parler de groupe de vertus à l'endroit des vertus individuelles portant sur les passions, ou s'il n'y a qu'une seule vertu de cette sorte. Que si nous devons parler de pluralité, nous aurons à déterminer comment elles se distinguent (art. 5).

D'abord, si nous pouvons parler de pluralité. — C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si, à l'endroit des diverses passions, il y a diverses vertus morales?

Trois objections veulent prouver qu' « au sujet des diverses passions, il n'est pas diverses vertus morales ». — La première dit que, « pour les choses qui conviennent dans un même principe et une même fin, il n'est qu'un seul et même habitus,

comme on le voit surtout dans les sciences. Or, pour toutes les passions, il est un même principe, savoir : l'amour. Toutes se terminent aussi à la même fin, qui est la délectation ou la tristesse, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 24, *aliàs* 25, art. 1, 2, 4; q. 27, art. 4). Donc, pour toutes les passions, il n'est qu'une seule vertu morale ». — La seconde objection fait observer que « si, en raison des diverses passions, il y avait diverses vertus morales, il y aurait autant de vertus morales qu'il y a de passions. Or, ceci est manifestement faux; car, pour des passions opposées, nous voyons une seule et même vertu; comme la force, qui a pour objet les craintes et les audaces; et la tempérance, les délectations et les tristesses. Il n'est donc point nécessaire qu'au sujet des diverses passions il y ait diverses vertus morales ». — La troisième objection insiste dans le même sens. Elle remarque que « l'amour, la concupiscence et la délectation sont des passions spécifiquement différentes, ainsi qu'il a été prouvé plus haut (q. 23, art. 4). Or, au sujet de toutes ces passions, il est une seule vertu, savoir : la tempérance. Donc les vertus morales ne sont point diverses, à l'endroit des diverses passions ».

L'argument *sed contra* est que « la force porte sur les craintes et les audaces; tandis que la tempérance a pour objet les concupiscences; et la mansuétude, les mouvements de colère, ainsi qu'il est dit au troisième et au quatrième livres de l'*Éthique* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement qu' « on ne peut pas dire que pour toutes les passions il n'y ait qu'une seule vertu morale. Il est, en effet, des passions qui appartiennent à des facultés diverses; car les unes appartiennent à l'appétit irascible; et les autres, à l'appétit concupiscible, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 23, art. 1). Or, il n'est pas possible qu'une même vertu soit, comme dans son sujet, en deux facultés distinctes. La raison est péremptoire. — « Mais, ajoute saint Thomas, il n'est pas nécessaire que toute diversité des passions suffise à diversifier les vertus morales. — Une première raison est que certaines passions s'opposent entre elles par mode de contrariété; comme la joie et la tristesse; la crainte et l'audace; et les autres du même genre. Or, à l'endroit des passions qui

s'opposent ainsi, il faut qu'il n'y ait qu'une seule et même vertu. La vertu morale, en effet, consiste dans un certain milieu », comme nous le verrons plus tard (q. 64); « et le milieu, dans les passions contraires, s'établit selon une même raison; comme aussi, dans les choses naturelles, le milieu se trouve entre les contraires : c'est ainsi qu'une même couleur mitoyenne sera entre le blanc et le noir. — La seconde raison est que diverses passions se trouvent en opposition avec la raison selon un même mode : par exemple, par mode d'impulsion ou d'inclination à ce qui est contre la raison; ou, inversement, par mode d'éloignement à l'endroit de ce que la raison ordonne. Pour ce motif, les diverses passions du concupiscible n'appartiennent pas à diverses vertus morales; car leurs mouvements se suivent selon un certain ordre, étant ordonnés à la même chose, savoir : atteindre le bien ou fuir le mal. C'est ainsi que de l'amour suit la concupiscence ou le désir; et du désir, la délectation ou la joie. La même raison vaut pour les passions opposées; car de la haine provient la fuite ou le dégoût qui conduit à la tristesse. — Les passions de l'irascible, au contraire, n'appartiennent pas à un même ordre; car elles sont ordonnées à des choses diverses. C'est ainsi que l'audace et la crainte sont ordonnées à de grands périls; l'espoir et le désespoir, à un bien ardu; la colère, à triompher d'une chose contraire qui a causé du dommage. Et voilà pourquoi à ces passions seront ordonnées des vertus diverses ». — Nous aurons donc, en combinant ces divers titres, « la tempérance, ordonnée aux passions du concupiscible; la force, ordonnée aux craintes et aux audaces; la magnanimité, à l'espoir et au désespoir; la mansuétude, à la colère ».

L'*ad primum* accorde que « toutes les passions conviennent en un principe et une fin d'ordre général; mais non en un principe et une fin d'ordre spécial » : de cette seconde sorte, elles diffèrent, selon leurs diverses raisons particulières. « Et voilà pourquoi il n'y a pas à conclure », comme le faisait l'objection, « que pour elles toutes il n'y ait qu'une seule vertu morale ».

L'*ad secundum* dit que « si, dans les choses naturelles, c'est le même principe qui fait qu'on s'éloigne d'une chose et qu'on approche de l'autre; et si, dans les choses de la raison, on a une

même raison pour les choses contraires », car elles appartiennent au même genre et c'est par le même point commun qu'elles diffèrent ; « pareillement aussi la vertu morale, qui s'harmonise à la raison par mode de nature, sera la même pour les passions contraires ».

L'*ad tertium* fait observer que « ces trois passions », dont parlait l'objection, « sont ordonnées au même objet quant à un certain ordre, ainsi qu'il a été dit. Et, de ce chef, elles appartiennent à la même vertu morale ».

Les vertus morales, d'ordre individuel, qui ont pour effet d'ordonner l'appétit sensible, en telle sorte que tous les mouvements de passion qui peuvent s'y trouver soient conformes à la raison, ne peuvent pas se réduire à une seule. Il faut de toute nécessité qu'elles se distinguent, d'abord, en raison des deux appétits sensibles qu'elles doivent parfaire, et qui sont le concupiscible et l'irascible. Il faut aussi qu'elles se distinguent, en raison de la diversité des passions, quand ces passions ne sont point ordonnées entre elles, comme c'est le cas des passions de l'irascible. A ce double titre, on aura déjà les vertus de tempérance, de force, de magnanimité, de mansuétude. — Mais est-ce tout? Et ne peut-on pas, ne doit-on pas avoir encore d'autres vertus morales qui se distingueront en raison même des divers objets des passions, dans un même genre ou pour une même espèce de passions? — C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit, un des plus importants pour la classification des vertus morales individuelles.

Article V.

Si les vertus morales se distingu nt selon les divers objets des passions?

Quatre objections veulent prouver que « les vertus morales ne se distinguent pas selon les objets des passions ». — La première est que, « si l'on a les objets des passions, on a aussi les objets des opérations. Or, les vertus morales qui portent sur les

opérations ne se distinguent pas selon les objets des opérations; c'est, en effet, la même vertu de justice qui préside à la vente ou à l'achat d'une maison, d'un cheval, et le reste. Donc les vertus morales qui portent sur les passions ne se distinguent pas non plus selon l'objet des passions ». — La seconde objection rappelle que « les passions sont des actes ou des mouvements de l'appétit sensible. Or, il faut une plus grande diversité pour diversifier les habitus que pour diversifier les actes. Par conséquent, les divers objets qui ne diversifient pas l'espèce de la passion ne diversifient pas non plus l'espèce de la vertu morale; en telle sorte qu'il n'y aura qu'une même vertu pour tout ce qui est objet de délectation; et pareillement pour tout le reste ». — La troisième objection fait observer que « le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, les divers objets de délectation ne diffèrent que selon le plus et le moins. Donc tous les objets de délectation appartiennent à une même espèce de vertu. Et pour la même raison, tous les objets de crainte; et de même pour tout le reste. Donc la vertu morale ne se distingue pas selon les objets des passions ». — La quatrième objection dit que « si la vertu a d'opérer le bien, elle a aussi d'empêcher le mal. Or, pour les concupiscences ou les désirs qui portent sur le bien, il y a des vertus diverses; comme la tempérance pour les concupiscences des délectations du toucher; et l'eutrapélie pour les plaisirs du jeu. Donc, pareillement, pour les diverses craintes qui portent sur les maux, il faudra qu'il y ait des vertus diverses »; ce qui n'est pas.

L'argument *sed contra* se contente d'énumérer des vertus qui ne diffèrent qu'en raison des divers objets des passions. C'est ainsi que « la chasteté porte sur les plaisirs sexuels; l'abstinence, sur les plaisirs de la table; l'eutrapélie, sur les plaisirs du jeu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la perfection de la vertu dépend de la raison; tandis que la perfection de la passion dépend de l'appétit sensible. Il suit de là que les vertus se diversifient selon l'ordre de la raison; les passions, au contraire, selon l'ordre de l'appétit. Et par conséquent, les objets des passions, selon qu'ils se comparent diversement à l'appétit sensitif, causeront les diverses espèces de passions; et selon qu'ils

se comparent à la raison, ils causeront les diverses espèces de vertus. D'autre part, ce n'est pas un même mouvement que celui de la raison et celui de l'appétit sensitif. Il se pourra donc qu'une différence des objets cause une diversité de passions, sans qu'elle cause la diversité des vertus; ce qui arrive, quand une même vertu porte sur diverses passions, comme il a été dit » à l'article précédent, au sujet de la tempérance, qui porte sur l'amour, la concupiscence, la joie, la haine, le dégoût et la tristesse; « et, par contre, qu'une différence des objets cause la diversité des vertus, sans causer la diversité des passions; c'est ainsi qu'au sujet d'une même passion, la concupiscence, on a diverses vertus qui s'y trouvent ordonnées. Et parce que les diverses passions qui appartiennent à diverses puissances appartiennent toujours à des vertus diverses, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), il s'ensuit que la diversité des objets qui regarde la diversité des puissances diversifie toujours les espèces des vertus; comme s'il s'agit d'un bien qui ait la raison de bien purement et simplement; ou s'il s'agit d'un bien auquel s'ajoute la raison d'ardu » : l'un, en effet, appartient à l'appétit concupiscible, et l'autre à l'appétit irascible. De même, parce que c'est dans un certain ordre que la raison gouverne les parties inférieures de l'homme, et qu'aussi elle s'étend aux choses du dehors, il s'ensuit qu'un objet de passion, selon qu'il est perçu par le sens, ou par l'imagination, ou aussi par la raison, et selon qu'il se réfère à l'âme, ou au corps, ou aux choses extérieures, aura des rapports divers à l'ordre de la raison, et, par suite, sera apte à diversifier les vertus. Ainsi donc, le bien de l'homme, qui est l'objet de l'amour, de la concupiscence et de la délectation, peut être pris comme se référant à quelque sens du corps, ou à quelque faculté intérieure de perception. Et il peut être ordonné au bien de l'homme en lui-même, dans son corps, ou dans son âme, ou au bien de l'homme selon qu'il est en rapport avec les autres. Et toutes ces différences, à cause de l'ordre différent qu'elles disent à la raison, diversifient la vertu ».

Voilà donc les multiples raisons de différences ou de diversités qui peuvent intervenir dans l'objet d'une même passion, et dont il faut tenir compte quand il s'agit d'établir la diversité des ver-

tus. Après avoir énuméré ces différences, saint Thomas va lui-même en faire l'application au sujet qui nous occupe et montrer comment, en effet, les vertus morales se distinguent d'après ces différences.

« Ainsi donc, poursuit-il, si l'on considère un *bien de l'homme, qui soit perçu par le sens du toucher, et qui se réfère à la consistance même de la vie humaine, soit dans l'individu, soit dans l'espèce*, comme sont les plaisirs de la table, ou les plaisirs sexuels, on aura l'objet de la vertu de *tempérance*. — Quant aux plaisirs des autres sens, parce qu'ils n'ont pas de véhémence », comme ceux du toucher (cf. q. 31, art. 5, 6), « ils ne suscitent point de difficulté pour la raison. Aussi bien n'assigne-t-on pas de vertu à leur endroit; car *la vertu a pour objet ce qui est difficile, comme l'art aussi*, selon qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 3). — *De bien qui ne soit pas perçu par le sens* » ou dont la possession et l'usage ne consiste pas dans un plaisir des sens, « *mais qui, perçu par une faculté intérieure, se réfère à l'homme en lui-même*, on aura, par exemple, l'argent et l'honneur, dont l'un, l'argent, est ordonné de soi au bien du corps », devant servir à se procurer tout ce que le corps désire, « et l'autre, l'honneur, consiste dans une perception de l'âme » qui jouit intérieurement de l'honneur reçu. « Ces derniers biens peuvent se considérer, soit d'une façon absolue, selon qu'ils relèvent de l'appétit concupiscible, soit accompagnés de ce caractère ardu qui les fait appartenir à l'irascible. La même distinction n'avait pas à être considérée dans les biens qui regardent le sens du toucher et lui causent du plaisir; parce que — remarque divinement saint Thomas — ces sortes de biens sont quelque chose d'infime et conviennent à l'homme en raison de ce qu'il a de commun avec les brutes ». Comment s'empêcher de faire remarquer que c'est pourtant à promouvoir la jouissance de tels biens que consiste la presque totalité de ce qu'on appelle la vie du monde.]

Puis donc que pour la seconde espèce de biens dont nous avons parlé, on peut trouver une différence qui les rattache à l'un ou à l'autre des deux appétits sensibles, il s'ensuit que nous pourrons avoir ici une distinction de vertus. — Et, en effet, « pour

le bien de l'argent, pris d'une façon absolue, selon qu'il est l'objet de la concupiscence, ou de la délectation, ou de l'amour, on aura la vertu de *libéralité*. — Pour ce même bien, pris avec la note d'ardu, selon qu'il est l'objet de l'espérance, on aura la *magnificence*. — Quant au bien qui est l'honneur, si on le prend d'une façon absolue, selon qu'il est l'objet de l'amour, il motive une certaine vertu qu'on appelle la *philotimie* (du mot grec φιλοτιμία) ou l'amour de l'honneur. — Si on le considère avec la note d'ardu, selon qu'il est l'objet de l'espérance, il motive la *magnanimité*. — Par où l'on voit que la libéralité et la philotimie semblent être dans l'appétit concupiscible; et la magnificence et la magnanimité, dans l'appétit irascible », pour autant, du moins, que ces vertus peuvent se référer à l'appétit sensible; car si on les considère comme pouvant se référer directement à la volonté, rien n'empêche, semble-t-il, de leur assigner, comme sujet, la volonté elle-même, ainsi que le fait saint Thomas lui-même dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 33, q. 2, art. 4, *q*^{la} 3; et dans la *Somme contre les gentils*, liv. I, ch. XCIII; et dans la Première Partie de la *Somme théologique*, q. 21, art. 1, *ad 1*^{um}.

Voilà donc pour le bien de l'homme en lui-même, saisi par le sens du toucher ou par quelque faculté intérieure, et se référant, quand il s'agit de ce dernier, soit à l'appétit concupiscible, soit à l'irascible.

Il est un autre bien de l'homme; c'est ce qui constitue son bien, non plus seulement selon qu'on le considère en lui-même, mais selon qu'il se réfère lui-même aux autres. Toutefois, il s'agit encore de son bien à lui, et non du bien des autres; car, dans ce dernier cas, nous aurions la vertu de justice ou l'une de ses annexes, qui regardent les opérations, et non l'une des vertus qui regardent les passions. Ce « bien de l'homme, qui l'affecte selon qu'il se réfère lui-même aux autres, ne semble pas avoir quelque chose d'ardu; il se prend comme quelque chose d'absolu et selon qu'il est objet des passions du concupiscible. L'homme y peut trouver son plaisir, soit dans les choses qui se font d'une manière réfléchie ou sérieuse, telles que les actions ordonnées par la raison à une fin qu'il s'agit d'atteindre, soit dans les cho-

ses qui se font par mode de jeu, telles que les actions ordonnées à la seule délectation, lesquelles » peuvent bien, elles aussi, être ordonnées à une fin par la raison, ne serait-ce d'ailleurs que la fin, très légitime, de se détendre et de se distraire, après le travail et la fatigue, mais cependant elles « n'ont pas à la raison le même rapport que les premières. D'autre part, dans les choses sérieuses, on peut se rapporter à un autre, d'une double manière : ou comme lui étant agréable dans sa manière de parler et d'agir; et ceci se réfère à la vertu qu'Aristote appelle *l'amitié* et qu'on peut appeler *l'affabilité;* ou comme se montrant ce qu'on est, ouvertement, en paroles et en actes; et ceci se réfère à une autre vertu qu'Aristote appelle *la vérité*. Or, se montrer ouvertement ce qu'on est se rapproche davantage de la raison que s'appliquer à être agréable et à plaire. De même, les choses sérieuses, ou qui sont l'objet d'actes faits mûrement et avec pondération, sont plus près de la raison que les choses ayant trait au jeu. Et voilà pourquoi la vertu qui a pour objet le plaisir dans le jeu est une autre vertu, distincte des précédentes, qu'Aristote appelle du nom *d'eutrapélie* ». — On remarquera que ces dernières vertus de vérité, d'amitié, d'eutrapélie, sont en quelque sorte des vertus mixtes, qui, en partie, se rapportent au bien de l'homme en lui-même, et en partie au bien que l'homme procure aux autres dans ses rapports avec eux. A ce dernier titre, elles relèvent de la justice, surtout les deux premières; et voilà pourquoi saint Thomas les placera plus tard parmi les parties potentielles de la justice (cf. 2^a-2^{ae}, q. 80, art. 1); et l'on peut, sous ce jour, leur assigner, comme sujet où elles se trouvent, la volonté. Au contraire, *considérées comme portant sur le bien que l'homme trouve dans ses rapports avec les autres*, elles appartiennent à l'ordre des vertus individuelles, ayant pour objet les passions, et se rattachent même à l'ordre des passions du concupiscible, comme nous l'a expliqué ici saint Thomas.

Après ces multiples explications, le saint Docteur conclut : « Ainsi donc, il est manifeste que d'après Aristote (au second livre de l'*Éthique*, ch. VII; de S. Th., leç. 8, 9), il y a dix vertus morales qui portent sur les passions; savoir : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie, la

mansuétude, l'amitié, la vérité et l'eutrapélie. Et ces vertus se distinguent soit en raison des diverses matières, ou en raison des diverses passions, ou en raison des divers objets ». — Comme le remarque Cajétan, ces trois modes ne sont point subordonnés, mais disparates, avec ceci pourtant que parfois ils coïncident. — Par exemple, la seule diversité de la matière, sans diversité de passion ni d'objet, causera la diversité de la magnificence, de la magnanimité, de la libéralité et de la philotimie. La magnificence, en effet, et la magnanimité portent sur la même passion, l'espoir, et sur le même objet, le bien ardu ; mais l'une dans la matière des honneurs, et l'autre dans la matière de l'argent; pareillement, pour la libéralité et la philotimie, qui portent sur le bien absolu et sur les passions du concupiscible, mais par rapport à l'argent ou par rapport aux honneurs. — La diversité de la passion, sans diversité d'objet ou de matière, cause la diversité de la force et de la mansuétude : car, dans un cas et dans l'autre, on a le mal ardu; mais, tandis que la force modère l'espoir et l'audace, la mansuétude modère la colère. — Enfin, la diversité de l'objet, sans diversité de matière ou de passion, cause la diversité de la vérité, de l'amitié et de l'eutrapélie. En toutes ces vertus, en effet, on a la même matière, savoir les actes et les paroles de l'homme; on a aussi les mêmes passions, puisque ce sont les passions du concupiscible; mais l'objet diffère : car l'une a pour objet la manifestation, l'autre l'aménité, l'autre enfin le jeu — Il est aussi des vertus, comme la tempérance et la force, qui diffèrent entre elles, selon les trois raisons ou causes de diversité; car, en elles, la matière, la passion et l'objet diffèrent.

Saint Thomas termine son article par ce dernier mot : « Si donc », aux dix vertus que nous venons d'énumérer, « on ajoute la *justice*, qui a pour objet les opérations, on aura en tout onze vertus morales », qui était bien le nombre assigné par Aristote au second livre de l'*Éthique*. — Remarquons seulement que la justice, comme il a été dit, est elle-même une vertu complexe ou multiple, surtout en raison des vertes annexes ou potentielles qui l'accompagnent; il y a aussi que plusieurs des vertus contenues dans le premier nombre se rattachent, d'une certaine

manière, à la vertu de justice, ainsi que nous l'avons fait observer. Et donc ce chiffre onze, fixé par saint Thomas, après Aristote, doit se prendre avec une certaine élasticité. Mais il n'en demeure pas moins une fixation légitime et que saint Thomas a si admirablement justifiée dans le magnifique corps d'article que nous venons de lire.

L'*ad primum* répond que « tous les objets d'une opération spécifiquement identique ont le même rapport à la raison; mais il n'en est pas de même pour tous les objets d'une même passion spécifiquement identique; et cela parce que les opérations ne répugnent pas à la raison comme les passions ». — Il y a cette différence entre les passions ou mouvements de l'appétit sensible, et les opérations ou actes de l'appétit rationnel, que ces opérations en elles-mêmes n'ont rien qui répugne à la raison et qui, par suite, exige une vertu pour les lui soumettre; si une vertu est exigée ici, ce ne sera jamais qu'en raison des diverses matières ou des divers objets distinguant l'espèce même de l'opération. — Pour la passion, au contraire, elle peut avoir besoin de vertu en raison d'elle-même et en raison des divers objets matériels sur lesquels elle porte sans en être diversifiée spécifiquement; comme la concupiscence, par rapport aux plaisirs sexuels, ou aux plaisirs de la table, ou aux plaisirs du jeu, et le reste.

L'*ad secundum* se contente de rappeler que « la diversité des passions et la diversité des vertus ne se tire pas de la même chose, ainsi qu'il a été dit ». — L'une se tire du rapport à l'appétit sensible; tandis que l'autre se tire du rapport à la raison.

L'*ad tertium* accorde que « le plus et le moins ne causent pas de diversité spécifique, si ce n'est à cause du rapport divers qu'ils disent à la raison ». Le plus et le moins dans l'objet des passions ne causerait pas la diversité spécifique des vertus, s'il ne constituait une véritable diversité de rapports à l'endroit de la droite raison, source et cause de la diversité spécifique des vertus.

L'*ad quartum*, que Cajétan proclame « une réponse toute d'or et qu'il faudrait sans cesse avoir présente à la mémoire, *aurea tota et semper memoriæ mandanda* », explique que « le

bien est plus fort, pour mouvoir, que ne l'est le mal ; le mal n'agissant qu'en vertu du bien, comme le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 21, 22). Et de là vient que le mal ne cause pas de difficulté à la raison, requérant une vertu pour le modérer, à moins qu'il ne soit un mal qui excède ; ce qui semble devoir être unique dans chaque genre de passions. Et voilà pourquoi, au sujet de la colère, on n'assigne qu'une vertu, la mansuétude ; et, au sujet de l'audace » ou de la crainte, « une seule vertu, la force. Mais le bien, lui (il ne s'agit dans cette réponse, manifestement, que du bien et du mal sensibles, en opposition avec le bien de la raison), fait difficulté ; et pour vaincre cette difficulté, il y faut une vertu ; alors même que le bien ne soit pas tout ce qu'il y a de plus excellent dans le genre de telle passion. Et c'est pour cela qu'à l'endroit des concupiscences, on assigne diverses vertus morales ». — Le mal sensible n'est pas chose qui attire et qui compromette les intérêts de la raison ; il ne le fait jamais que s'il excède, sous forme de chose trop pénible à supporter ou à vaincre. — Le bien sensible, au contraire, attire l'homme en sens opposé aux intérêts de la raison ; et cette attraction peut se produire sous forme multiple dans un même genre d'objet, en raison de ses différences matérielles, comme il arrive, dans l'ordre du concupiscible, pour les diverses sortes de plaisirs.

La vertu morale a pour note caractéristique essentielle de perfectionner la partie affective de l'homme en vue de la droite raison, dont les directions doivent être suivies pour que l'homme soit vraiment bon. A ce titre, elle se distingue de la vertu intellectuelle, qui parfait seulement l'intelligence en vue de son objet propre, la connaissance du vrai. Il est cependant une ou deux vertus intellectuelles essentiellement requises pour la vertu morale ; et ce sont celles qui doivent la diriger dans la pratique du bien, savoir l'habitus intellectuel des premiers principes, et l'habitus de prudence. Ce dernier même est tellement lié à l'exercice de la vertu morale, et se mêle d'une façon si intime à son acte, comme aussi demande si étroitement la présence de cette vertu, que tout en restant essentiellement un habitus intellectuel, il appartient

en quelque sorte à l'ordre des vertus morales. — La vertu morale disant un ordre essentiel à la partie affective, pour la plier à suivre excellemment les directions de la raison, et la partie affective qui naturellement est le plus apte à créer des difficultés à la raison, étant la partie affective sensible, où se trouvent les passions, il s'ensuit que la vertu morale se réfère très directement à ces sortes de passions. Non pas toutefois qu'elle se confonde avec elles. Elle s'en distingue, au contraire, d'une distinction essentielle, puisque la passion est dans le genre mouvement ou acte, tandis que la vertu morale est dans le genre habitus. Mais elle n'est pas incompatible avec la passion. Elle ne s'explique même que par la présence ou la possibilité de la passion dans l'appétit sensible, pour autant qu'elle est elle-même une perfection de cet appétit. Et même considérée sous sa raison de perfection plus haute, perfectionnant l'appétit intellectuel ou la volonté, dans les rapports extérieurs de l'homme avec les autres hommes, elle a pour couronnement, dans l'homme, de produire, en la partie affective sensible, des mouvements de passion qui donnent un nouveau lustre à ses actes vertueux. — La vertu morale, qui a pour caractère essentiel de perfectionner la partie affective dans l'homme, en vue des directions de la raison à suivre en tout ce qui compose sa vie humaine, devra nécessairement se distinguer et se multiplier, d'abord en raison même des parties affectives distinctes qui sont dans l'homme. Et, à ce titre, autres seront les vertus morales ordonnées à parfaire l'appétit sensible; autres les vertus morales ordonnées à parfaire l'appétit intellectuel ou la volonté. Ces dernières s'appelleront du nom générique de *justice*, mais pourront se subdiviser elles-mêmes selon les diverses raisons de justice qui commanderont les rapports des hommes entre eux ou avec les êtres supérieurs, plus spécialement Dieu Lui-même. Les vertus perfectionnant l'appétit sensible se distingueront en raison de la diversité des appétits concupiscible ou irascible; mais, dans un même appétit ou dans un même genre de passion, elles pourront se distinguer encore en raison de leurs objets matériels, selon que ces objets diront à l'ordre de la raison un rapport spécifiquement différent, pour tant d'ailleurs que le rapport de

ces objets matériels à telle raison de passion demeure spécifiquement le même. A ce titre, ou de ce chef, on aura, pour l'appétit concupiscible, en ce qui est des biens sensibles perçus par le sens du toucher et ordonnés à la consistance même du sujet, tant au point de vue individuel qu'au point de vue spécifique, la vertu de *tempérance:* en ce qui est des biens perçus par quelque faculté intérieure et ordonnés au bien du sujet en lui-même, en ce qui est du corps, la *libéralité;* en ce qui est de la jouissance intérieure, la *philotimie:* ordonnés au bien du sujet, dans ses rapports avec les autres, par mode de vie grave et réfléchie, la *vérité* et l'*affabilité:* par mode de jeu, l'*eutrapélie:* pour l'appétit irascible, selon qu'il s'agira des passions de crainte ou d'audace, la *force:* des passions d'espoir et de désespoir, relativement aux richesses, la *magnificence:* relativement aux honneurs, la *magnanimité:* enfin, pour la passion de la colère, la *mansuétude.*

Et voilà donc, dans sa perfection complète, au point de vue humain, la constitution de l'organisme moral. — Pour parfaire l'intelligence de l'homme : la sagesse, l'intelligence, la science, l'art et la prudence. — Pour parfaire sa volonté : la justice. — Pour parfaire son cœur : la tempérance, la libéralité, la philotimie, la vérité, l'affabilité, l'eutrapélie, la force, la magnificence, la magnanimité, la mansuétude. — Organisme magnifique, dont la seule détermination suffirait à immortaliser le génie de son auteur, le père de la science morale comme de toutes les autres sciences philosophiques, Aristote. — Mais pour mieux en saisir encore la parfaite beauté, il nous reste une question à examiner, concernant les vertus strictement morales et l'une des vertus intellectuelles qui se rattache à elles. C'est la question des vertus cardinales.

Nous allons maintenant l'étudier.

QUESTION LXI.

DES VERTUS CARDINALES.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si les vertus morales doivent être dites cardinales ou principales?
2° De leur nombre?
3° Quelles sont-elles?
4° Si elles diffèrent entre elles?
5° Si on les divise comme il convient, en vertus politiques, purifiantes, d'âme pure et exemplaires?

L'ordre de ces articles apparaît de lui-même ; et nous pouvons donc tout de suite aborder l'article premier.

Article Premier.

Si les vertus morales doivent être dites cardinales ou principales?

Trois objections veulent prouver que « les vertus morales ne doivent pas être dites cardinales ou principales ». — La première arguë de ce que toutes les vertus sont égales. Et, en effet, « *les choses qui se divisent par mode de choses opposées n'admettent pas de priorité entre elles dans l'ordre de nature*, comme il est dit au livre des *Prédicaments* (ch. x, n. 3); d'où il suit que, parmi elles, il n'y a pas à parler de chose principale. Or, toutes les vertus divisent le genre vertu par mode de choses opposées. Donc, il n'y en a aucunes, parmi elles, qui doivent être dites principales ». Cette objection nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas. — La seconde objection dit que « la

fin l'emporte sur les moyens. Or, les vertus théologales ont la fin pour objet; tandis que les vertus morales ne portent que sur les moyens. Donc, les vertus morales ne doivent pas être dites principales ou cardinales; mais ce sont bien plutôt les vertus théologales ». — La troisième objection en appelle à ce principe que « ce qui est par essence l'emporte sur ce qui est par participation. Or, les vertus intellectuelles perfectionnent ce qui est rationnel par essence », savoir la raison elle-même; « tandis que les vertus morales ne perfectionnent que ce qui est rationnel par participation, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maints articles). Donc les vertus morales ne sont point principales; mais ce sont plutôt les vertus intellectuelles ».

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Ambroise », qui, « exposant ce texte de saint Luc (ch. VI, v. 20) : *Bienheureux les pauvres en esprit*, dit : *Nous savons qu'il y a quatre vertus cardinales, qui sont : la tempérance, la justice, la prudence, la force*. Or, ces vertus sont les vertus morales. Donc les vertus morales sont cardinales ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « lorsque nous parlons de vertu, purement et simplement, c'est de la vertu humaine que nous entendons parler. Or, la vertu humaine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 3), selon la raison parfaite de vertu, est celle qui implique la rectitude de l'appétit : cette vertu, en effet, ne donne pas seulement la faculté de bien agir; elle cause aussi le bon usage de l'opération bonne. On appelle, au contraire, vertu, dans un sens diminué, celle qui n'implique pas la rectitude de l'appétit; et cela parce qu'elle ne donne que la faculté de bien agir, mais ne cause pas l'usage de l'opération bonne », ainsi qu'il a été expliqué à l'article que nous venons de citer. « D'autre part, il est manifeste que le parfait l'emporte sur l'imparfait, comme quelque chose de principal par rapport à lui. Et c'est pour cela que les vertus qui impliquent la rectitude de l'appétit sont dites principales. Puis donc que les vertus morales sont de cette sorte, et, parmi les vertus intellectuelles, la seule prudence, qui, d'ailleurs, est aussi une vertu morale, d'une certaine manière, en raison de son objet, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 57, art. 4), il s'ensuit

que c'est d'une façon très juste qu'on met parmi les vertus morales celles qui sont dites principales ou cardinales ».

Comme le remarque ici Cajétan, il n'y a pas à s'attarder sur la signification littérale du mot *cardinal*, appliqué à certaines vertus; ce mot ne se prend ici que dans un sens métaphorique. Saint Thomas en fixe la signification d'un seul mot, quand il dit : vertus *cardinales ou principales*. C'est donc dans le sens de *vertus principales* que nous parlons ici de vertus cardinales. — Au point de vue étymologique, ce mot *cardinal* vient du mot latin *cardo*, *cardinis*, qui veut dire gond, pivot, ce sur quoi porte et roule une chose, par suite ce qu'il y a d'important ou d'essentiel et de principal. On trouve dans Virgile cette expression : *tanto cardine rerum*, *dans un moment si décisif*. — Cajétan explique ainsi le passage du sens littéral au sens métaphorique. « Les gonds (en latin *cardines*), qui soutiennent la porte, sont les principes de sa stabilité et de son utilisation comme porte qui s'ouvre et se ferme. De là est venu qu'on a appelé *cardinales* les choses ou les dignités qui, en quelque sorte, soutiennent et fixent les autres, appuyées sur elles; ce qui est posséder la raison de principal. Et voilà pourquoi on a appelé cardinales les vertus qui soutiennent la vie vertueuse et qui rendent fermes tous les soins de cette vie, faisant qu'elle se réalise excellemment; ce qui est avoir la raison de vertus principales, parmi toutes les vertus qui sont ordonnées à cette vie ».

L'*ad primum*, qui doit être particulièrement souligné, répond que « s'il s'agit du genre unique divisé en ses espèces, dans ce cas les parties de la division possèdent au même titre ou également la raison du genre » : c'est ainsi que la raison générique d'*animal* convient également et au même titre soit à l'homme, soit à l'animal sans raison; « toutefois, à considérer la nature de la chose » ou de l'être en qui se trouve cette même raison d'animal, « une espèce l'emporte sur l'autre en perfection et est principale par rapport à elle : tel l'homme par rapport aux autres animaux. — Mais s'il s'agit de la division d'un quelque chose d'analogue, qui se dit de plusieurs », non pas au même titre, mais « par mode de premier et de second, dans ce cas rien n'empêche que l'un soit principal par rapport à l'autre, même selon

la raison qui leur est commune »; car cette raison n'est pas en eux de la même manière ou au même titre : « c'est ainsi que la substance mérite le nom d'être bien autrement que l'accident. Et telle est la division de la vertu en divers genres, attendu que le bien de la raison », qui constitue l'être même de la vertu, « ne se trouve pas en tout ce qui le participe », de la même manière ou au même titre et « sous la même raison ».

L'*ad secundum* fait observer que « les vertus théologales sont au-dessus de l'homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 58, art. 3, *ad 3um*). Et c'est pourquoi on ne peut pas les appeler proprement *humaines* », comme sont les vertus dont nous nous enquérons maintenant; « elles sont plutôt *surhumaines* ou divines ». — Puisque nous trouvons ici les mots de *surhumaines* et de *surhomme*, il n'est pas inutile de remarquer la différence qui sépare ces termes dans la langue de saint Thomas et dans la langue nietschéenne. Pour saint Thomas, le surhomme s'élève en quelque sorte jusqu'à Dieu; pour Nietsche, il descend jusqu'à la brute; car le surhomme nietschéen est tout ce qu'il y a de pire dans la *bestia* des anciens, au sens le plus mauvais de ce mot.

L'*ad tertium* dit que « les autres vertus intellectuelles, distinctes de la prudence, bien qu'elles l'emportent sur les vertus morales, par rapport au sujet où elles se trouvent », en ce sens qu'elles ont plus excellemment la raison d'habitus, « toutefois ne l'emportent point par rapport à la raison de vertu, laquelle se réfère au bien, qui est l'objet de l'appétit ».

Sur l'adaptation du mot *cardinales* aux vertus principales, et sur l'attribution de ce mot aux seules vertus morales, nous trouvons des explications fort intéressantes données par saint Thomas, dans son commentaire sur les liv. III, *Sentences*, dist. 33, q. 2, art. 1er; *qla* 1 et 2; et dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 12; *ad 24um*; q. 5, art. 1.

Voici ce qu'il dit, au début de ce dernier article : « Le mot *cardinal* vient du mot *cardo*, *cardinis* (en latin, et qui signifie gond), parce que c'est sur le gond que la porte tourne » pour s'ouvrir ou se fermer, « selon cette parole des *Proverbes*, ch. XXVI (v. 14) : *Comme la porte tourne sur ses gonds, ainsi le*

paresseux dans son lit. Et voilà pourquoi on appelle vertus *cardinales* les vertus qui portent la vie humaine, laquelle fait entrer » dans le royaume de la béatitude. C'est qu'en effet, explique le saint Docteur, dans l'article précité des *Sentences*, q^{la} 2, « il est de l'essence de la porte que par elle on entre dans l'intérieur de la maison. Aussi bien, ce qui ne donne pas accès à autre chose ne peut pas avoir la raison de porte. Et précisément, les vertus théologales, parce qu'elles ont pour objet la fin dernière, ne peuvent pas, en ce qui est de leur objet, être ordonnées à quelque chose d'ultérieur. Aussi bien, la raison de porte ne saurait leur convenir; et c'est pour cela qu'on ne les appelle point cardinales. De même, pour les vertus intellectuelles. Elles ont pour objet de parfaire la vie contemplative, qui n'est pas elle-même ordonnée à une vie ultérieure. La vie active, au contraire, est ordonnée à la vie contemplative. Et parce que les vertus morales perfectionnent la vie active et que leurs actes n'ont point pour objet la fin dernière, mais ce qui est ordonné à cette fin, à cause de cela ce sont ces vertus qui sont appelées, proprement, cardinales ».

La seconde objection de cette *quæstiuncula* faisait remarquer que « la charité est appelée la *racine* des vertus; la foi, leur *fondement*; l'espérance, leur *ancre*. Or, ce que la racine est à l'arbre, le fondement à la maison, l'ancre au navire, le gond l'est à la porte. Donc les vertus théologales peuvent aussi être appelées cardinales ». — Saint Thomas répondait : « Le fondement, l'ancre et la racine disent ce qui fixe une chose en vue de son repos. Et voilà pourquoi ces noms conviennent aux vertus qui ont pour objet la fin, en laquelle on se repose. Mais le gond dit ce qui fixe une chose en vue de son mouvement; et voilà pourquoi ce nom convient aux vertus qui ont pour objet les moyens qui livrent le passage pour atteindre la fin ». — Pouvait-on donner de ces divers termes des explications d'une observation plus délicate et plus juste?

A considérer la vertu, sous sa raison propre de vertu, dans l'ordre de la vie humaine, nous devons reconnaître que les vertus principales sont les vertus morales; et c'est pour cela qu'on

les appelle du nom de vertus cardinales. — Ces vertus cardinales, combien sont-elles?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si les vertus cardinales sont au nombre de quatre?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas quatre vertus cardinales ». — La première voudrait même prouver qu'il n'y en a qu'une. Elle rappelle que « la prudence est la vertu qui dirige les autres vertus morales, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 4). Or, ce qui dirige a toujours la raison de principal. Donc la prudence seule est une vertu principale » ou cardinale. — La seconde objection n'en voudrait, tout au plus, que deux. C'est qu'en effet, « les vertus principales sont en quelque sorte morales. Or, nous sommes ordonnés aux opérations morales par la raison pratique et par l'appétit rectifié, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 2). Donc il n'y a que deux vertus cardinales », l'une, pour la raison pratique; l'autre, pour l'appétit. — La troisième objection voudrait prouver qu'au contraire les vertus cardinales dépassent de beaucoup le chiffre indiqué. Et cela parce que, « même parmi les autres vertus, les unes l'emportent en dignité sur les autres. Or, pour qu'une vertu soit dite principale » ou cardinale, « il n'est point nécessaire qu'elle l'emporte absolument sur toutes les vertus; il suffit qu'elle l'emporte sur quelques-unes. Donc il semble que les vertus principales sont bien plus nombreuses ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Grégoire », qui « dit, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI) : *En quatre vertus, toute la structure des œuvres bonnes s'édifie* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le nombre des choses peut se prendre ou en raison des principes formels, ou en raison des sujets qui les portent »; et, ajoute saint Thomas, « de l'une et de l'autre manière, il se trouve y avoir

quatre vertus cardinales. — C'est qu'en effet, le principe formel de la vertu dont nous parlons maintenant est le bien de la raison. Or, ce bien de la raison peut se considérer d'une double manière. D'abord, selon qu'il consiste dans la considération même de la raison. Et, à ce titre, on aura une vertu principale, qui sera la *prudence*. D'une autre manière, selon que l'ordre de la raison est établi quelque part. Soit dans les opérations. Et, de ce chef, on a la *justice*. Soit dans les passions. Et, ici, il sera nécessaire d'avoir deux vertus. Lorsque, en effet, il s'agit d'établir l'ordre de la raison parmi les passions, c'est en tenant compte de leur répugnance à cet ordre de la raison. Et, précisément, cette répugnance peut se produire d'une double manière. Ou selon que la passion pousse à quelque chose de contraire à la raison; et, dans ce cas, il faut que la passion soit réprimée. C'est l'office de la *tempérance*, qui tire de là son nom. Ou selon que la passion détourne de ce que la raison prescrit, comme la crainte des périls ou des fatigues; et alors il faut que l'homme soit raffermi en ce qui est conforme à la raison, pour qu'il ne le laisse pas. Cet office revient à la *force*, qui en tire aussi son nom ». — Ainsi donc ce qu'il y a de plus formel dans la raison de vertu marque excellemment que toutes les vertus se ramènent à quatre vertus principales ou cardinales. — « Mais, pareillement aussi, à considérer les sujets des vertus, nous trouvons le même nombre. Car, pour la vertu dont nous parlons maintenant, nous trouvons un quadruple sujet : ce qui est raisonnable par essence »; et c'est la raison elle-même « que la *prudence* parfait; puis, ce qui est raisonnable par participation, et cette partie se divise en trois : d'abord, la volonté, sujet de la *justice;* puis, le concupiscible, sujet de la *tempérance:* enfin, l'irascible, sujet de la *force* ».

L'*ad primum* accorde que « la prudence l'emporte, en effet, d'une façon pure et simple, sur toutes les vertus. Mais les autres sont principales, chacune dans son genre ». — Remarquons, en passant, cette déclaration si formelle de saint Thomas en faveur de la prudence et de sa prééminence sur toutes les vertus morales.

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est raisonnable par participation se subdivise en trois, ainsi qu'il a été dit »,

L'*ad tertium* dit que « toutes les autres vertus dont l'une l'emporte sur les autres se ramènent aux quatre dont nous avons parlé, soit au point de vue du sujet, soit au point de vue des raisons formelles ».

Les deux raisons que nous a données ici saint Thomas pour justifier le nombre des vertus cardinales n'avaient pas été présentées par lui avec la même netteté et la même force dans les autres écrits du saint Docteur. Elles sont admirables de précision et de vérité. — Toutefois, il reste encore à déterminer en quel sens nous parlons de prudence, de justice, de tempérance et de force, quand nous désignons, sous ces quatre noms, les quatre vertus cardinales. Est-ce en un sens général et indéterminé et selon qu'elles comprennent toutes les vertus; ou bien en un sens propre, qui distingue ces quatre vertus des autres; et, en toute hypothèse, ces vertus peuvent-elles avoir quelque vertu, d'ordre moral, qui leur soit supérieure?

C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article III.

S'il est d'autres vertus qui doivent plus que celles-ci être appelées principales?

Trois objections veulent prouver qu' « il est d'autres vertus qui doivent, plus que celles dont nous avons parlé, être appelées principales. — La première dit que « ce qu'il y a de plus grand, en quelque genre que ce soit, doit être appelé principal par rapport à tout le reste. Or, *la magnanimité opère ce qui est grand en toutes les vertus*, comme il est dit au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 14; de S. Th., leç. 8). Donc c'est surtout la magnanimité qui doit porter le nom de vertu principale ». — La seconde objection fait observer que « s'il est une vertu qui doive plus que toute autre être appelée principale, c'est bien celle qui donne à toutes les autres leur solidité. Or, l'humilité est de

cette sorte. Saint Grégoire dit, en effet (dans son homélie VIIe sur l'Évangile), que *celui qui rassemble les autres vertus sans l'humilité est comme un homme qui porte des pailles en plein vent.* Donc l'humilité semble être la vertu principale ». — La troisième objection pense qu' « on doit appeler principal ce qui est le plus parfait. Or, ceci est le propre de la patience, selon cette parole de saint Jacques, chapitre I (v. 4) : *La patience porte avec soi l'œuvre parfaite.* Donc c'est la patience qui est la vertu principale ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Cicéron », qui, « dans sa *Rhétorique* (liv. II, ch. LIII, LIV), ramène toutes les autres vertus à ces quatre ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, les quatre vertus cardinales dont nous parlons se considèrent selon les quatre raisons formelles de la vertu qui nous occupe », c'est-à-dire de la vertu humaine. « Lesquelles quatre raisons formelles se trouvent d'une façon principale en certains actes et en certaines passions. C'est ainsi que le bien consistant dans la considération de la raison », en vue de l'agir humain, « se trouve principalement dans le commandement même de la raison; et non dans le conseil ou dans le jugement, selon qu'il a été dit plus haut (q. 57, art. 6). De même, le bien de la raison qui se prend dans les opérations selon la raison de juste et de chose due, se trouve principalement dans les commutations ou les distributions qui atteignent les autres sous la raison d'égalité parfaite. Le bien qui consiste à refréner les passions se trouve principalement dans les passions qu'il est le plus difficile de réprimer, savoir les délectations du toucher. Quant au bien qui consiste dans le fait de tenir ferme selon que le veut la raison contre l'impétuosité des passions, il se trouve surtout dans les périls de mort, contre lesquels il est le plus difficile de tenir bon. — Ainsi donc, poursuit saint Thomas, nous pouvons considérer les quatre vertus dont il s'agit d'une double manière. — D'abord, selon leurs raisons formelles communes », qui se trouvent en toutes les vertus d'une même catégorie. « Et, dans ce cas, on les dira principales, comme s'appliquant généralement à toutes les vertus » de

la même catégorie. Par exemple, toute vertu qui établit le bien dans la considération même de la raison sera appelée du nom de prudence; toute vertu qui opère le bien de la chose due et juste dans les opérations portera le nom de justice; toute vertu qui dompte les passions et les réprime s'appellera tempérance; toute vertu qui affermit l'âme contre n'importe quelles passions prendra le nom de force. Or, il en est beaucoup qui parlent ainsi de ces vertus, remarque saint Thomas, tant parmi les saints Docteurs que parmi les philosophes. Que si on les prend ainsi, toutes les autres vertus sont contenues sous elles. Et, par suite, les objections faites au début de l'article ne portent plus. — On peut aussi prendre ces vertus, d'une autre manière, selon qu'elles tirent leur nom de ce qu'il y a de plus important en chaque matière. Prises de la sorte, elles sont des vertus spéciales, qui se distinguent des autres vertus. Toutefois, on les dit principales, par rapport aux autres, en raison de l'importance de leur matière. C'est ainsi que la prudence sera la vertu du commandement; la justice, la vertu qui règle les actions parmi les égaux; la tempérance, la vertu qui réprime les concupiscences du sens du toucher; la force, la vertu qui affermit contre les périls de mort. Et, ajoute le saint Docteur, même si on les prend ainsi, les objections cessent; car d'autres vertus », comme celles dont les objections parlaient, « pourront avoir certaines primautés d'un autre ordre ; mais celles-ci sont dites principales, en raison de leur matière, ainsi qu'il a été dit plus haut ».

Les quatre vertus cardinales dont nous parlons, prises comme synonymes de certaines raisons formelles pouvant s'appliquer à toutes les vertus de même catégorie, ne sont pas des vertus spéciales, distinctes des autres vertus. Mais elles le sont, et gardent pourtant, d'une façon très véritable, leur titre de vertus cardinales, si on les prend comme s'appliquant à ce qu'il y a de principal dans les diverses matières des vertus morales. — Une dernière question sur cette distinction des vertus cardinales nous reste à examiner ; et c'est de savoir si, nécessairement, ces quatre vertus se distinguent entre elles ; ou si l'on ne pourrait pas dire qu'elles rentrent les unes dans les autres, comme nous

venons de dire qu'en un sens toutes les autres vertus peuvent rentrer en elles.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

Si les quatre vertus cardinales diffèrent entre elles ?

Trois objections veulent prouver que « les quatre vertus dont nous avons parlé ne sont point des vertus diverses qui se distinguent entre elles ». — La première est un texte fort expressif de « saint Grégoire », qui « dit, au livre XXII de ses *Morales* (ch. I) : *La prudence n'est point vraie, si elle n'est juste, tempérante et forte ; ni la tempérance n'est parfaite, si elle n'est forte, juste et prudente ; ni la force n'est entière, si elle n'est prudente, tempérante et juste ; ni la justice n'est vraie, si elle n'est prudente, forte et tempérante.* Or, il n'en serait pas ainsi, en supposant que les quatre vertus dont il s'agit fussent distinctes entre elles ; car jamais les diverses espèces d'un même genre ne peuvent se donner leur nom les unes aux autres. Donc les vertus dont il s'agit ne sont point distinctes entre elles ». — La seconde objection fait remarquer que « lorsqu'on a des choses distinctes entre elles, ce qui appartient à l'une n'est pas attribué à l'autre. Or, ce qui appartient à la tempérance est attribué à la force. Saint Ambroise dit, en effet, dans son livre *du Devoir* (ch. XXXVI) : *On parle de force, à bon droit, lorsque chacun se vaine lui-même, ne se laissant amollir ni fléchir par aucun appât.* Il dit aussi de la tempérance (ch. XXVI) qu'*elle garde la mesure et l'ordre en tout ce que nous estimons devoir dire.* Donc il semble bien que ces sortes de vertus ne sont point distinctes entre elles ». — La troisième objection cite un texte d'Aristote, qu'elle commente dans le sens des précédentes objections. « Aristote », en effet, « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3 ; de S. Th., leç. 4), qu'il est requis pour la vertu : *premièrement, s'il y a la science ; secondement, s'il y a le choix, en vue de telle fin ; troisièmement, si dans le choix et dans l'opé-*

ration on demeure ferme et inébranlable. Or, de ces conditions, la première semble se référer à la prudence, qui est la droite raison de l'agir humain; la seconde, savoir le choix, à la tempérance, afin que l'homme n'agisse pas mû par la passion, mais bien en vertu de son choix, les passions étant domptées; la troisième, savoir que l'homme agisse en vue d'une fin légitime, implique une certaine rectitude, qui semble se référer à la justice; enfin, la dernière condition, c'est-à-dire la fermeté et l'immutabilité, se rapporte à la force. D'où il suit que chacune des quatre vertus dont il s'agit est une vertu générale qui doit se retrouver en chaque vertu : elles ne sont donc pas des vertus spéciales, distinctes entre elles »; mais seulement des conditions distinctes qui doivent se trouver réunies en chaque vertu pour que la vertu existe vraiment.

L'argument *sed contra* oppose un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xv), que *la vertu se divise en quatre, selon les divers effets de l'amour lui-même;* et il cite, tout de suite après, les quatre vertus dont nous parlons. Donc ces quatre vertus sont bien distinctes les unes des autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas va répondre en s'appuyant sur la double acception qui a été donnée aux vertus dont nous parlons, et qu'il avait déjà signalée, dans un sens un peu différent, du moins en ce qui regarde la première de ces acceptions, à l'article précédent. — « Ainsi qu'il a été dit, rappelle-t-il, les quatre vertus dont nous parlons se prennent d'une double manière par les divers auteurs. — Les uns les prennent selon qu'elles signifient certaines conditions générales de l'esprit humain, qui se retrouvent en toutes les vertus. En ce sens, la prudence ne serait pas autre chose qu'une certaine rectitude de discrétion en tous les actes et en tous les sujets; la justice, une certaine rectitude de l'âme, qui ferait que l'homme accomplit ce qu'il doit, en n'importe quelle matière de ses actions; la tempérance, une certaine rectitude de l'âme qui établit la mesure en toutes les passions et en toutes les opérations, empêchant qu'on ne sorte des limites du droit; la force, une certaine disposition de l'âme qui rend ferme, en ce qui est selon la raison,

contre n'importe quels chocs des passions ou quelles fatigues des opérations. Ces quatre choses, ainsi distinctes, n'impliquent pas des habitus divers de vertus pour la justice, la tempérance et la force. Car toute vertu morale, du fait qu'elle est un habitus, doit avoir une certaine fixité, empêchant qu'elle ne soit mue par son contraire; ce qui, on l'a dit, convient à la force. Du fait qu'elle est une vertu, elle a d'être ordonnée au bien, où se trouve impliquée la raison de juste ou de chose due, qui convient à la justice. Et du fait qu'elle est une vertu morale, participant la raison, elle a de garder en toutes choses la mesure de la raison, ne sortant point de ses limites, ce qui appartient à la tempérance. Il n'y a que ce qui regarde la discrétion et qui appartient à la prudence qui semble se distinguer des trois autres conditions, en ce que ceci s'applique à la raison elle-même, tandis que les autres disent seulement une participation de la raison dans la matière des passions et des opérations. Il suit de tout cela que, dans cette explication, la prudence serait une vertu distincte des trois autres; mais ces autres trois ne seraient pas des vertus distinctes entre elles; il est manifeste, en effet, qu'une même vertu a tout ensemble la raison d'habitus, de vertu et de vertu morale ».

Telle était donc l'explication que plusieurs voulaient donner de ce qui répond à ces quatre désignations de prudence, de justice, de force et de tempérance appelées du nom de vertus principales ou cardinales.

« Mais il en est d'autres », ajoute saint Thomas, « et ceux-là font mieux, qui entendent ces quatre vertus selon qu'elles se spécifient en des matières déterminées : chacune dans l'une des matières où éclate plus excellemment la condition générale d'où la vertu tire son nom, ainsi qu'il a été expliqué (à l'article précédent). A les entendre ainsi, il est manifeste que les vertus dont il s'agit sont des habitus divers, qui se distingent selon la diversité des objets ». — Or, c'est ainsi que nous les entendrons nous-même toujours dans la suite de nos études.

L'*ad primum* répond que « saint Grégoire parle des quatre vertus susdites, dans le sens de la première acception. — On pourrait dire aussi que ces quatre vertus se dénomment les unes

les autres, en raison d'un certain rejaillissement. C'est ainsi que ce qui appartient à la prudence rejaillit sur les autres vertus, en tant qu'elles sont dirigées par la prudence. Quant aux autres, leur rejaillissement réciproque s'explique en ce sens que ce qui peut produire une chose plus difficile en peut produire une autre qui l'est moins. Et donc, celui qui peut refréner les sollicitations du plaisir en ce qui est du toucher, pour qu'elles ne dépassent pas la mesure, ce qui est très difficile, est rendu par le fait même apte à refréner l'audace dans les périls de mort, pour qu'elle ne soit pas excessive, chose qui est de beaucoup plus facile ; et, de ce chef, la force sera dite tempérée. La tempérance aussi sera dite forte, en raison du rejaillissement de la force sur la tempérance, pour autant que celui qui s'est rendu ferme, par la vertu de force, contre les périls de la mort, ce qui est extrêmement difficile, sera devenu apte à conserver la fermeté de l'âme contre l'impétuosité des plaisirs ; car, selon que le dit Cicéron, au premier livre *du Devoir* (ch. xx), *il n'est pas naturel que celui que la crainte n'ébranle pas soit ébranlé par le plaisir ; et que celui qui a triomphé de la peine soit vaincu par la volupté* ».

« Et par là », dit saint Thomas, « on a la réponse à la *seconde objection*. La tempérance, en effet, garde la mesure en toutes choses, et la force rend l'âme inébranlable contre les sollicitations des plaisirs, selon qu'on entend par ces vertus des conditions générales se retrouvant en toutes les vertus ; ou bien en raison d'un certain rejaillissement ».

L'*ad tertium* fait observer « que ces quatre conditions générales des vertus, marquées par Aristote, ne sont point propres aux vertus dont il s'agit ici. On ne les leur applique que par mode d'appropriation, comme on l'a vu dans l'objection ». — Et, par suite, la distinction de ces vertus n'en est aucunement compromise.

Parmi les vertus qui perfectionnent l'être humain, il en est qui peuvent et qui doivent être appelées principales ou cardinales. Ce sont les vertus morales. Elles se ramènent à quatre, selon les quatre genres de facultés qui doivent être perfectionnées en vue de l'action morale de l'homme, et aussi selon les quatre raisons

formelles de la vertu morale. Ces quatre vertus, qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance, peuvent bien, en un certain sens, être considérées comme des conditions générales se retrouvant en toute vertu; mais, à vrai dire, elles sont aussi des vertus propres et distinctes, ayant chacune son objet ou sa matière propre et portant, en chaque genre de matière, sur ce qu'il y a de principal, au point de vue du bien de la raison, ou de la vertu, dans ce genre-là. — Mais chacune de ces quatre vertus n'admet-elle point comme des degrés ou des états différents, qui nous permettront de les nommer de noms divers?

C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit, le dernier de la question présente.

Article V.

Si les vertus cardinales sont convenablement divisées en vertus politiques, purifiantes, d'âme pure et exemplaires?

La division dont il s'agit avec les termes qui l'expriment est empruntée à Macrobe, qui, lui-même, déclare la tenir de Plotin, philosophe néo-platonicien de l'école d'Alexandrie (IIIe siècle). Saint Thomas y faisait allusion en plusieurs autres passages de ses écrits (cf. *Sentences*, III, dist. 33, q. 1, art. 4, *ad 2um*; dist. 34, q. 1, art. 1, arg. 6; *de la Vérité*, q. 26, art. 8, *ad 2um*), mais ce n'est qu'ici, dans la *Somme*, qu'il lui a consacré un article spécial. Cet article est un des plus intéressants et des plus beaux de la *Somme théologique*.

Quatre objections veulent prouver que « ces quatre vertus » dont nous avons parlé « ne sont point convenablement divisées en vertus exemplaires, d'âme pure, purifiantes et exemplaires ». — La première arguë contre le premier membre de cette division. Et, en effet, « selon que Macrobe le dit, en son premier livre *sur le Songe de Scipion* (ch. VIII), *les vertus exemplaires sont celles qui se trouvent dans l'esprit de Dieu Lui-même*. Or, Aristote dit, au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 7; de S. Th., leç. 12), *qu'il est ridicule d'attribuer à Dieu la justice, la force*,

la tempérance et la prudence. Donc ces sortes de vertus ne peuvent pas être dites exemplaires ». — La seconde objection arguë contre le second membre. « Les vertus d'âme pure, observe-t-elle, sont celles qui n'ont plus de passions. Macrobe dit, en effet, au même endroit, qu'*il appartient à la tempérance de l'âme pure, non plus de réprimer les cupidités terrestres, mais de les oublier totalement : et à la force, non pas de vaincre les passions, mais de les ignorer.* Or, il a été dit plus haut (q. 59, art. 5), que ces sortes de vertus ne peuvent pas être sans passions aucunes. Donc ces sortes de vertus ne peuvent pas être des vertus de l'âme pure ». — La troisième objection arguë contre le troisième membre. « Macrobe dit que les vertus purifiantes appartiennent à *ceux qui, fuyant en quelque sorte les choses humaines, se livrent aux seules choses divines.* Or, ceci semble être quelque chose de vicieux. Car Cicéron dit, au premier livre *du Devoir* (ch. XXI), que *ceux qui se vantent de mépriser les choses que la plupart admirent, savoir les charges et les magistratures, ceux-là non seulement ne me paraissent point dignes de louanges, mais je les tiens pour vicieux.* Donc il n'y a pas de vertus purifiantes ». — Enfin, la quatrième objection arguë contre le dernier membre de la division précitée. Elle se réfère encore à Macrobe, qui « dit que les vertus politiques sont *le propre des hommes vertueux qui vaquent à la chose publique et veillent sur les cités.* Or, il n'y a que la justice légale qui soit ordonnée au bien commun, selon qu'Aristote le dit au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 13 ; de S. Th., leç. 2). Donc les autres vertus ne doivent pas être dites politiques ».

L'argument *sed contra* est le texte même de « Macrobe », qui « dit, au même endroit : *Plotin, parmi les professeurs de philosophie, prince à la suite de Platon, disait : Il y a quatre genres des vertus quaternaires. Les premières s'appellent politiques ; les secondes, purifiantes : les troisièmes, d'âme pure ; les quatrièmes, exemplaires* ».

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier ces quatre degrés des vertus cardinales marqués par Plotin et par Macrobe, faisant sien sans réserve ce beau point de doctrine, mais le transformant encore dans la pleine lumière de sa raison et de sa foi.

— « Comme saint Augustin le dit, au livre *des Mœurs de l'Église* (ch. VI), *il faut que l'âme suive un modèle pour que la vertu puisse lui venir ; et ce modèle est Dieu : quand nous Le suivons, notre vie est ce qu'elle doit être.* Il faut donc que l'exemplaire de la vertu humaine préexiste en Dieu, comme préexistent en Lui les raisons de toutes choses. Si donc nous considérons les vertus selon qu'elles existent en Dieu comme en leur exemplaire, nous les appellerons elles-mêmes *exemplaires.* A ce titre, la pensée divine en Dieu sera appelée du nom de prudence; on appellera tempérance la concentration de toute affection en Dieu sur Lui-même, comme chez nous on appelle tempérance le fait de conformer l'appétit concupiscible à la raison; la force de Dieu est son immutabilité; sa justice, l'observance de sa loi éternelle en toutes ses œuvres, comme le disait Plotin. — Et parce que l'homme, selon sa nature, est un animal politique », fait pour vivre en société, « ces mêmes vertus, selon qu'elles existent dans l'homme, conformément à la condition de sa nature, prennent le nom de vertus *politiques.* Par elles, l'homme est mis à même de se comporter comme il le doit dans les choses humaines. C'est considérées sous ce jour que nous avons parlé jusqu'ici de ces sortes de vertus. — Toutefois, parce qu'il convient aussi à l'homme de se porter aux choses divines dans la mesure où il le peut, selon qu'Aristote lui-même en fait la remarque au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 8; de S. Th., leç. 11); et, ajoute saint Thomas, la chose nous est de multiples manières recommandée dans l'Écriture sainte, comme dans cette parole qui se trouve en saint Matthieu, ch. V (v. 48) : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait,* il est nécessaire de mettre certaines vertus qui se trouveront au milieu, entre les vertus politiques, qui sont humaines, et les vertus exemplaires, qui sont les vertus divines. Et ces vertus se distingueront selon la diversité du mouvement et du terme de ce mouvement. — Les unes, en effet, seront les vertus qui sont dans un état de transition et qui tendent à reproduire la ressemblance divine. Celles-là seront les *vertus purifiantes.* Dans cet état, la vertu de prudence fera qu'en vue de la contemplation des choses divines on méprisera toutes les choses du monde, et qu'on dirigé

toutes les pensées de l'âme vers les choses divines; la tempérance fera qu'on laisse, dans la mesure où la nature le permet, tout ce qui regarde l'usage du corps; la force fera que l'âme ne se laisse effrayer par rien dans l'éloignement du corps et dans l'approche aux choses d'en-haut; la justice, que toute l'âme conspire à suivre cette voie et ce dessein. — Les autres seront les vertus de ceux qui déjà ont atteint la divine ressemblance; et ces vertus s'appellent les vertus de l'*âme purifiée*. Dans ce dernier état, la prudence ne vit plus que de l'intuition des choses divines; la tempérance ne connaît plus les cupidités terrestres; la force ignore les passions; et la justice est unie avec la pensée divine d'un lien indissoluble, l'imitant en toute chose. Ces vertus sont celles des bienheureux dans le ciel ou, sur la terre, de quelques âmes arrivées au sommet de la perfection ».

Le dernier mot de saint Thomas nous montre que même sur cette terre les vertus de l'âme purifiée peuvent exister. Toutefois, la perfection qu'elles impliquent doit les rendre extrêmement rares. Il est manifeste que de telles vertus ne peuvent se trouver que dans les âmes sanctifiées par la grâce et entièrement livrées à l'action de Dieu. Dans l'état de la nature déchue, elles ne peuvent absolument pas exister en dehors de cette grâce et de cette présence de l'Esprit-Saint dans l'âme. On doit en dire autant, proportion gardée, des vertus purifiantes. Et cependant, le double témoignage d'Aristote et de Plotin nous permettent de supposer que même dans l'ordre naturel, et sans en appeler à l'ordre de la grâce, il pourrait y avoir dans l'homme comme un soupçon de ce double état et comme une tendance à s'y porter; mais, nous l'avons dit, sa réalisation véritable n'est point possible, dans l'état de nature déchue, sans la grâce, et même, pour les vertus de l'âme purifiée, sans une grâce tout à fait transcendante et exceptionnelle. Dans l'état de nature pure, mais non déchue, il semble qu'il eût été bien difficile, pour ne pas dire impossible, de réaliser un tel degré de perfection dans les vertus morales. Mais non, semble-t-il, dans l'état de nature intègre, quoique manifestement le degré de perfection eût pu être moindre que dans l'ordre surnaturel de la grâce.

L'*ad primum* répond qu'« Aristote », dans le texte cité par

l'objection, « parle de ces vertus selon qu'elles portent sur les choses humaines; comme la justice, sur les ventes et les achats; la force, sur les périls; la tempérance, sur les plaisirs. A prendre ainsi ces vertus, il serait ridicule, en effet, de les attribuer à Dieu ».

L'*ad secundum* accorde qu'en effet, on peut poser comme règle générale que les vertus de l'âme purifiée ne sont point de cette terre. « Ce sont les vertus humaines, qui portent sur les passions; savoir les vertus des humains qui vivent en ce monde. Mais les vertus de ceux qui ont atteint la pleine béatitude n'ont point de passions. Aussi bien Plotin dit que les *vertus politiques adoucissent les passions*, les ramenant au juste milieu; *les secondes*, savoir les vertus purifiantes, les enlèvent; *les troisièmes*, ou les vertus de l'âme purifiée, *les oublient: quant aux quatrièmes*, savoir les vertus exemplaires, *il n'est même pas permis de les nommer* (cité par Macrobe). — Bien que, ajoute saint Thomas, on puisse dire qu'il parle là des passions selon qu'elles désignent certains mouvements désordonnés ». — Cette dernière remarque de saint Thomas s'éclaire de ce que le saint Docteur disait, dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 26, art. 8, *ad 2um* : « Macrobe et Plotin, observait-il, parlant dans le sens des Stoïciens », dont nous avons dit plus haut qu'ils entendaient le mot passions en un sens différent de celui des Péripatéticiens, « disent que les passions ne sont point compatibles avec la vertu de l'âme purifiée, non point parce que dans les hommes où se trouvent ces vertus ne se lèverait jamais aucun mouvement subit de passion, mais parce que ces mouvements n'entraînent jamais la raison ni ne sont assez violents pour troubler notablement la paix du sujet. — On peut dire aussi », continuait saint Thomas, « et l'explication est encore meilleure, que ces sortes de passions provenant du bien et du mal » sensibles, « on doit les distinguer selon la différence des biens et des maux. Il y a, en effet, des biens et des maux naturels » ou qui affectent la nature de l'individu, « comme la nourriture, la boisson, la santé ou la maladie du corps et autres choses de ce genre; et d'autres, qui ne sont pas naturels, comme les richesses, les honneurs, et autres choses de ce genre, qui forment l'objet de la vie civile » ou sociale.

« Puis donc que Plotin et Macrobe distinguent les vertus de l'âme purifiée contre les vertus politiques, il en résulte que les vertus de l'âme purifiée sont attribuées à ceux qui vivent complètement en dehors de la vie civile, uniquement occupés à contempler la divine sagesse. Il n'y aura donc, en eux, aucune des passions qui regardent les biens ou les maux de la vie civile; mais ils ne seront pas totalement exempts des passions qui suivent les biens ou les maux naturels ». — Ces dernières explications, si intéressantes, confirment les remarques faites par nous à la fin du corps de l'article; et montrent qu'en un sens diminué ou moins parfait que pour les saints, animés de l'Esprit de Dieu, on pouvait encore, même dans l'ordre naturel, parler de ces vertus parfaites, que certainement Plotin, Macrobe et avant eux Aristote attribuaient à certains privilégiés, comme étaient, pour eux, les professionnels de la philosophie.

L'*ad tertium* est très intéressant. Il distingue entre un bon et un mauvais désintéressement des choses de ce monde. — « Laisser les choses humaines, quand la nécessité fait un devoir de s'en occuper, est chose vicieuse; mais, en dehors de ce cas, c'est une vertu. Et voilà pourquoi Cicéron avait dit un peu avant, dans le texte cité par l'objection : *Il n'y a peut-être point à faire un reproche de ne pas s'occuper de la chose publique à ceux qui, doués d'un génie transcendant, vaquent à la doctrine; ni non plus à ceux qui s'en éloignent, soit pour cause de santé, soit parce que d'autres soins plus pressants les occupent, laissant à d'autres le pouvoir et le mérite de s'en occuper.* Et ceci est conforme à ce que saint Augustin dit au livre XIX de *la Cité de Dieu* (ch. XIX) : *L'amour de la vérité recherche une tranquillité sainte; la nécessité de l'amour accepte la sollicitude juste. Cette dernière charge, si personne ne l'impose, il est bon de vaquer à la recherche et à la jouissance de la vérité; que si elle est imposée, il faut l'accepter en raison de la charité qui le veut* ». Inutile de faire observer que si les hommes se réglaient sur ces principes, en ce qui est des choses de la politique, on aurait bientôt la cité idéale. Mais, aujourd'hui surtout, au milieu des abus de ce qu'on a appelé le démocratisme, tout le monde, même ceux qui s'y trouvent le moins disposés ou le moins aptes,

veut s'occuper de la chose publique, au grand détriment tout ensemble de la chose publique et des affaires privées.

L'*ad quartum* accorde qu'« il n'y a que la justice légale qui s'occupe directement du bien commun »; car elle seule a ce bien commun pour objet propre, selon que nous aurons à l'expliquer plus tard (2ª-2ªᵉ, q. 58, art. 5, 6); « mais, par son commandement, elle fait servir toutes les vertus au bien commun, ainsi que le dit Aristote, au cinquième livre de l'*Éthique* », à l'endroit même que citait l'objection. « Il est bon, en effet, de considérer qu'il appartient aux vertus politiques, selon que nous en parlons, non seulement de pourvoir directement au bien commun », ce qui est le propre de la justice légale se trouvant principalement en celui qui gouverne, et subsidiairement en ceux qui sont gouvernés, « mais aussi de pourvoir au bien des parties qui composent le tout, qu'il s'agisse de la famille ou qu'il s'agisse de l'individu » : en ce sens, toute vertu morale qui moralise l'individu, même en tant qu'individu, peut et doit être appelée vertu politique; car, en travaillant au bien de l'individu, elle travaille conséquemment au bien de l'ensemble dont l'individu fait partie.

Il eût été difficile de clore par un plus bel article le traité des vertus humaines considérées en général et selon qu'elles forment un tout distinct des vertus proprement divines dont nous allons avoir à nous occuper maintenant. Cet article nous a montré, en effet, jusqu'à quel degré de perfection peuvent arriver les vertus d'ordre humain. Elles ne vont à rien moins qu'à faire vivre l'homme d'une vie qui le rapproche en quelque sorte des purs esprits et de Dieu Lui-même. — Toutefois, cette vie, pour si parfaite qu'on la suppose, à la considérer en dehors de l'ordre surnaturel proprement dit, reste une vie d'ordre naturel et humain. Et précisément, la question se présente à nous maintenant d'étudier les vertus qui appartiennent à un autre ordre, à cet ordre surnaturel proprement dit, qui nous demande d'agir non plus en êtres humains, purement et simplement, mais en êtres vraiment divins.

C'est la question des vertus théologales.

QUESTION LXII.

DES VERTUS THÉOLOGALES.

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il y a des vertus théologales ?
2° Si les vertus théologales se distinguent des vertus intellectuelles et morales ?
3° Combien il y en a, et quelles sont-elles ?
4° De leur ordre.

Article Premier.

S'il y a des vertus théologales ?

C'est au sujet de l'homme que saint Thomas pose cette question ; et il s'agit donc de savoir si, dans l'homme, nous devons placer certaines vertus que nous appellerons théologales. — Trois objections veulent prouver qu'« il n'y a pas de vertus théologales », au sens que nous venons de préciser. — La première est le texte si connu d'« Aristote », qui « dit, au sixième livre des *Physiques* (texte 17; de S. Th., leç. 5) : *La vertu est la disposition du parfait à l'excellent : et j'appelle parfait ce qui est dans la disposition qui constitue la nature.* Or, ce qui est divin est au-dessus de la nature de l'homme. Donc, les vertus théologales », qui impliquent le divin jusque dans le nom même qui les désigne, « ne sont pas des vertus de l'homme ». — La seconde objection insiste dans le même sens. « Les vertus théologales sont appelées telles comme étant des vertus divines. Or, les vertus divines sont exemplaires, ainsi qu'il a été dit (question précédente, art. 3) ; et ces vertus ne sont pas en nous, mais en Dieu. Donc, les vertus théologales ne sont pas des vertus de l'homme ». —

La troisième objection, très intéressante et très importante, fait remarquer qu'« on appelle vertus théologales les vertus qui nous ordonnent à Dieu, premier principe et fin dernière des choses. Or, l'homme, par la nature même de sa raison et de sa volonté, se trouve ordonné au premier principe et à la fin dernière. Il n'est donc point nécessaire qu'il y ait dans l'homme certains habitus de vertus théologales, ordonnant à Dieu la raison et la volonté ».

L'argument *sed contra* oppose que « les préceptes de la loi ont pour objet les actes des vertus. Or, dans la loi divine, des préceptes sont donnés touchant les actes de foi, d'espérance et de charité. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. II (v. 8 et suiv.) : *Vous qui craignez Dieu, croyez en Lui;* pareillement : *Espérez en Lui :* pareillement : *Aimez-Le*. Donc, la foi, l'espérance et la charité sont des vertus qui ordonnent à Dieu », ayant Dieu directement pour objet. « Il y a donc des vertus théologales ».

Saint Thomas, au corps de l'article, va nous expliquer ce qu'il y a encore pour nous d'un peu vague dans le mot de *théologales* appliqué à certaines vertus, et nous prouver tout ensemble la nécessité de ces vertus dans l'homme. Il nous rappelle, d'abord, que « par la vertu, l'homme est perfectionné en vue des actes qui l'ordonnent à la béatitude, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 5, art. 7; et en bien d'autres endroits). D'autre part, il y a pour l'homme une double béatitude, comme il a été dit » aussi « plus haut (q. 5, art. 3). L'une est proportionnée à la nature humaine, en ce sens que l'homme y peut atteindre par les principes de sa nature. L'autre est une béatitude qui dépasse la nature de l'homme, à laquelle l'homme ne peut parvenir que par la seule vertu divine, selon une certaine participation de la divinité » en lui; « auquel sens il est dit, dans la seconde épître de saint Pierre, ch. Ier (v. 4), que par le Christ, nous avons été faits *participants de la nature divine*. Et parce que cette béatitude dépasse la proportion de la nature humaine, les principes naturels de l'homme, d'où il procède à bien agir selon sa proportion, ne suffisent pas à l'ordonner à cette béatitude. Il faudra donc que soient surajoutés à l'homme par Dieu certains

principes qui l'ordonnent à la béatitude surnaturelle, comme les principes naturels l'ordonnent à sa fin naturelle, non cependant sans le secours divin. Ces principes portent le nom de vertus *théologales :* soit parce que ces vertus ont Dieu pour objet, selon que par elles nous sommes ordonnés à Dieu comme il convient; soit parce que ces vertus nous sont infuses par Dieu seul; soit parce que la révélation divine seule, dans la Sainte-Écriture, nous fait connaître ces vertus ».

La raison que saint Thomas vient de nous donner, pour justifier ce que la foi nous enseigne de l'existence des vertus théologales, était exposée comme il suit, par le saint Docteur, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 33, q. 1, art. 4, q^{la} 3 : « En tous les êtres qui agissent pour une fin, il doit se trouver une inclination à cette fin et comme un commencement de la fin », par mode d'impression dans l'appétit, attirant cet appétit et le mouvant à l'obtention parfaite de la fin : « sans cela, jamais ces êtres n'agiraient en vue de leur fin. Or, la fin à laquelle la divine largesse a ordonné ou prédestiné l'homme, savoir la jouissance de Dieu même, est absolument élevée au-dessus de la faculté de la nature créée; car *l'œil n'a point vu, et l'oreille n'a pas entendu, et il n'est pas venu au cœur de l'homme quels biens Dieu prépare à ceux qui l'aiment*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens,* ch. XI (v. 9). Il suit de là que par ce qui est dans sa nature l'homme n'a pas, d'une manière suffisante, d'inclination à cette fin. Et c'est pourquoi il faut que soit surajouté à l'homme quelque chose qui l'incline à cette fin comme par les choses de sa nature il est incliné à sa fin connaturelle. Ces choses surajoutées portent le nom de vertus théologales, pour trois motifs. D'abord, en raison de l'objet; car la fin à laquelle nous sommes ordonnés étant Dieu Lui-même, l'inclination qui est prérequise consiste dans une opération qui porte sur Dieu Lui-même. Secondement, en raison de la cause; car étant ordonnés à cette fin par Dieu » directement, « et non par » le moyen de « notre nature, l'inclination à cette fin doit être mise en nous par Dieu tout seul; et, à ce titre, on appelle ces vertus *théologales*, comme étant causées en nous par Dieu seul. Troisièmement, en raison de la connaissance » que nous en

avons ; « car la fin étant au-dessus de la connaissance de la nature, l'inclination à cette fin ne peut pas être connue par la raison naturelle, mais par la révélation divine : à ce titre, on les appelle *théologales*, parce que c'est la Parole divine qui nous les a manifestées ; aussi bien les philosophes n'en ont-ils rien su », et, en effet, Aristote, qui a si admirablement décrit tout l'organisme des vertus humaines, n'a jamais rien dit qui se rattache du plus loin à nos vertus théologales.

On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de cet article des *Sentences* juxtaposé à l'article de la *Somme* : et nous aurons à y revenir bientôt. — Mais lisons d'abord les réponses aux objections que nous avons ici dans la *Somme théologique*.

L'*ad primum* dit qu'« une nature peut être attribuée à une chose d'une double manière. D'abord, d'une façon essentielle ; et, de cette manière, les vertus théologales dépassent la nature de l'homme. Secondement, par mode de participation ; comme le bois chauffé participe la nature du feu. De cette seconde manière, l'homme devient en quelque sorte participant de la nature divine, ainsi qu'il a été dit. Et les vertus dont nous parlons lui conviennent selon cette nature participée ». Nous gardons ainsi le mot d'Aristote, cité par l'objection ; mais nous en transférons le sens dans l'ordre surnaturel. La vertu demeure toujours une disposition du parfait ou du complet à un surcroît de perfection ou d'excellence : ce qui était parfait quant à sa nature devient parfait quant à son opération. Mais au lieu du parfait quant à sa nature essentielle, nous avons ici le parfait quant à une nature participée. Cette perfection est l'œuvre ou l'effet propre de la grâce. Puis, à cette perfection de la grâce s'ajoute la perfection ou l'excellence de la vertu théologale ; comme, dans l'ordre naturel, à la perfection de la nature essentielle qui donne l'être, s'ajoute la perfection de la vertu ordonnée à l'agir.

L'*ad secundum* fait observer que « ces vertus ne sont point appelées *divines*, comme si elles étaient des vertus existant en Dieu, mais parce que nous-mêmes sommes rendus vertueux par l'action de Dieu qui cause en nous ces vertus ; et aussi, parce que ces vertus nous ordonnent à Dieu. D'où il suit qu'elles ne sont pas des vertus *exemplaires* comme sont les vertus existant en

Dieu », pour autant que nous pouvons parler de vertus en Dieu, ainsi qu'il a été dit (q. préc., art. 5; et I p., q. 21, art. 1, 3), « mais des vertus copies, *exemplatæ* », c'est-à-dire qui existent produites par Dieu en nous.

L'*ad tertium* répond que « la raison et la volonté ordonnent à Dieu naturellement, selon que Dieu est le principe et la fin de la nature; et elles y ordonnent selon la proportion de la nature », c'est-à-dire dans la mesure où la nature peut connaître Dieu et le vouloir. « Mais à Dieu selon qu'Il est l'objet de la béatitude surnaturelle, la raison et la volonté, selon leur nature, n'y sont point ordonnées suffisamment ».

Nous retrouvons, à la fin de cet *ad tertium*, le mot que nous lisions tout à l'heure dans l'article des *Sentences*, et qu'il importe si fort de retenir. Saint Thomas ne nie pas que la raison et la volonté de l'homme ne puissent, en un sens, ou d'une certaine manière, être ordonnées à Dieu, naturellement, même selon que Dieu, en fait, est l'objet de la béatitude surnaturelle. Nous avons entendu le saint Docteur nous dire expressément, dans la Première Partie, q. 12, art. 1; et, au début de la 1ª-2ªᵉ, q. 3, art. 8, que l'homme désire naturellement la vision de l'essence divine; laquelle vision de l'essence divine constitue précisément l'objet formel de la béatitude surnaturelle, comme saint Thomas l'établissait en ce même article 8 de la *Prima-Secundæ*. Mais il déclare qu'elles n'y sont point ordonnées « suffisamment, *sufficienter* ». Et cela veut dire, comme le saint Docteur nous l'expliquait dans l'article des *Sentences*, que sans une intervention surnaturelle de Dieu, l'inclination que l'homme peut avoir à ce qui est la fin surnaturelle, n'est pas suffisante à lui faire obtenir cette fin.

Or, cette inclination n'est pas suffisante, parce qu'elle n'atteint pas ni ne peut atteindre Dieu, sous sa raison de fin surnaturelle. Quand nous désirons, d'un désir naturel, de voir Dieu, la vision de Dieu fait partie du bien de la raison, fin naturelle de l'homme. Il est du bien de la raison, en effet, que, percevant des effets dont nous ne connaissons pas la cause en elle-même, nous désirions voir cette cause en elle-même; mais seulement sous sa

raison de cause de ces effets, puisque c'est seulement sous cette raison que nous la savons exister. Ne soupçonnant même pas ce qu'elle peut être en elle-même, nous ne pouvons rien désirer de ce qui est en elle; c'est l'évidence même. Et c'est précisément ce qui est ainsi en elle et que nous ne soupçonnons pas, qui lui donne sa raison de fin surnaturelle. Ainsi comprise, la vision de Dieu, fin surnaturelle, ne fait plus partie du bien de la raison. Rien en nous, ou dans notre nature, ne nous y ordonne; car nous ne sommes ordonnés, par les principes de notre nature, qu'au seul bien de la raison. Voir Dieu, bien de la sur-raison, si l'on peut ainsi s'exprimer, ne tombe en rien sous les prises de notre nature; comme y tombait, d'une certaine manière, voir Dieu, bien de la raison. Et voilà pourquoi, en quelque manière que notre nature nous ordonne à Dieu, bien de la raison, cela ne peut suffire pour qu'elle nous ordonne à Dieu, bien de la sur-raison. Ici, il faudra d'autres principes, qui dépasseront, du tout au tout, les principes d'ordre naturel qui sont en nous et qui, même en nous ordonnant à Dieu et à sa vision, ne nous ordonnent à Lui qu'autant qu'Il fait partie de notre fin naturelle ou de ce qui est pour nous le bien de la raison. Ces principes d'ordre naturel, qui ordonnent l'homme au bien de la raison ou à sa fin naturelle, sont, déclare saint Thomas, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 10, « l'essence de l'âme et ses puissances, savoir l'intelligence et la volonté, avec la connaissance des premiers principes dans l'intelligence, et, dans la volonté, l'inclination naturelle au bien de la nature qui lui est proportionné ». — Dans l'ordre surnaturel, ces principes seront les vertus divines ou théologales.

Il nous faut maintenant déterminer quelles sont ces vertus. Qu'elles soient distinctes de l'essence de l'âme et de ses puissances, la chose ne saurait faire doute après ce que nous venons de dire. Mais sont-elles quelque chose qui se distingue aussi des vertus qui sont dans les facultés de l'âme et que nous savons être d'une double sorte : intellectuelles, dans la faculté de connaître; morales, dans la partie affective.

C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les vertus théologales se distinguent des vertus intellectuelles et morales ?

Trois objections veulent prouver que « les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles et morales ». — La première est que « si les vertus théologales sont dans l'âme, il faut qu'elles la perfectionnent ou selon sa partie intellective, ou selon sa partie affective. Or, les vertus qui perfectionnent la partie intellective de l'âme sont appelées intellectuelles; les vertus qui perfectionnent la partie affective sont appelées vertus morales. Donc, les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles et morales ». — La seconde objection remarque qu' « on appelle vertus théologales les vertus qui nous ordonnent à Dieu. Or, parmi les vertus intellectuelles, il en est une qui nous ordonne à Dieu, savoir la sagesse, qui porte sur les choses divines, comme s'occupant de la cause la plus haute. Donc, les vertus théologales ne se distinguent pas des vertus intellectuelles ». — La troisième objection fait observer que « saint Augustin, dans son livre des *Mœurs de l'Église* (ch. xx), explique, au sujet des quatre vertus cardinales, qu'elles sont l'*ordre de l'amour*. Or, l'amour est la charité, qui est affirmée vertu théologale. Donc, les vertus morales ne se distinguent pas des vertus théologales ».

L'argument *sed contra*, très formel, remarque que « ce qui est au-dessus de la nature de l'homme se distingue de ce qui est selon la nature de l'homme. Or, les vertus théologales sont au-dessus de la nature de l'homme, à qui selon la nature conviennent les vertus intellectuelles et morales, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 58, art. 3). Donc, ces vertus se distinguent entre elles ».

Au corps de l'article, saint Thomas suppose d'abord que les vertus théologales appartiennent, comme toutes les vertus qui

perfectionnent l'agir de l'homme, au genre habitus ; et il rappelle aussitôt, que « les habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 54, art. 2, *ad 1um*), se distinguent spécifiquement selon la différence formelle des objets. Or, l'objet des vertus théologales est Dieu Lui-même, qui est la fin dernière des choses, selon qu'Il excède la connaissance de notre raison ». Voilà l'objet formel des vertus théologales : Dieu selon qu'Il dépasse la connaissance de notre raison. « Au contraire, l'objet des vertus intellectuelles et morales est quelque chose qui tombe sous la compréhension de la raison. Il s'ensuit que les vertus théologales se distinguent spécifiquement des vertus intellectuelles et morales ». Leur objet est complètement différent. S'il s'agit des vertus morales, elles ne portent pas sur la fin dernière ; car cette fin dernière, dans l'ordre naturel, est voulue nécessairement : c'est le bien de la raison, que la volonté ne peut pas ne pas vouloir. Il est vrai qu'elle peut s'égarer sur le véritable bien de la raison ; mais elle veut nécessairement, en tant que faculté volitive rationnelle, le bien de la raison, qui est la fin naturelle de l'homme. Dans l'ordre surnaturel, au contraire, ni l'intelligence ne connaît, ni la volonté ne veut ce qui est la fin de cet ordre ; car c'est un bien au-dessus de la raison. Et c'est à faire vouloir cette fin, que sont ordonnées les vertus théologales. Que si parmi les vertus intellectuelles, il en est qui semblent atteindre Dieu comme fin de l'ordre naturel, elles l'atteignent plutôt comme moyen que comme fin, ou, si l'on veut, comme concrétant la fin formelle qui demeure toujours chose antérieure à toute vertu, savoir le bien de la raison, à l'exception de l'habitus intellectuel des premiers principes qui regarde directement la fin. Et même en atteignant Dieu ainsi, la vertu intellectuelle l'atteint toujours et uniquement selon qu'Il tombe sous la raison naturelle de l'homme ; par où elle se différencie de la vertu théologale qui non seulement atteint Dieu comme unique fin matérielle et formelle ; mais encore l'atteint sous une formalité toute différente, savoir en tant qu'Il dépasse complètement la raison. — Fin dernière qui est uniquement et totalement Dieu, atteinte selon qu'elle est absolument en dehors des prises de la raison naturelle, tel est donc l'objet formel des vertus théologales,

qui, manifestement, les distingue des vertus intellectuelles et morales.

L'*ad primum* répond que « les vertus intellectuelles et morales perfectionnent l'intelligence et l'appétit de l'homme selon la proportion de la nature humaine », ou en vue du bien de la raison ; « les vertus théologales les perfectionnent surnaturellement », leur donnent une autre fin qui n'est plus le bien de la raison, mais quelque chose qui le dépasse à l'infini.

L'*ad secundum* dit que « la sagesse, marquée par Aristote comme vertu intellectuelle, considère les choses divines selon qu'elles demeurent accessibles aux investigations de la raison humaine » : Dieu rentre ici dans la fin naturelle de l'homme ; Il est atteint comme partie principale, mais comme partie du bien de l'homme, qui est le bien de la raison, le bien marqué et aussi atteint par la raison. — « La vertu théologale, au contraire, atteint les choses divines selon qu'elles dépassent la raison humaine », non plus en tant qu'elles font partie du bien de la raison, mais en tant qu'elles constituent, dans un ordre supérieur, ce que constitue le bien de la raison dans l'ordre naturel. — Dans l'ordre naturel, la fin, au sens formel, est la raison de bien : cette fin est voulue nécessairement, et devient la raison de vouloir tout le reste, qui prend en quelque sorte, par rapport à elle, la raison de moyen, sans en excepter la connaissance de Dieu, qui est voulue comme moyen réalisant, d'ailleurs par excellence, la fin formelle, qui est le bien ou le bonheur. — Dans l'ordre surnaturel, il n'y a pas à parler de fin formelle voulue indépendamment de Dieu ordonné à cette fin formelle. Dieu Lui-même en Lui-même est ici toute la raison de fin. Aucune raison de fin n'est voulue antérieurement à Lui ou indépendamment de Lui.

La difficulté et la solution que vient de nous donner ici saint Thomas, étaient présentées, par lui, comme il suit, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 12, obj. 11 : « La vertu théologale est celle dont l'acte porte sur Dieu immédiatement. Or, il y a plusieurs autres choses qui en sont là, telles que la sagesse, qui contemple Dieu ; la crainte, qui révère Dieu ; et la religion, qui honore Dieu ». — « La religion a Dieu pour fin,

mais non pour objet : son objet consiste dans les choses qu'elle offre en honorant Dieu. Pareillement, aussi, la sagesse, par laquelle maintenant nous contemplons Dieu ne regarde pas immédiatement Dieu Lui-même; mais ses effets à l'aide desquels nous le contemplons sur la terre. La crainte, aussi, regarde comme objet, quelque autre chose que Dieu, soit les peines » qu'Il peut infliger, « soit notre propre petitesse, en raison de laquelle l'homme se soumet révérencieusement à Dieu ». — On aura remarqué ce que, dans cette réponse, saint Thomas dit de la sagesse, vertu intellectuelle, en deçà de la foi. Elle atteint Dieu non pas immédiatement en Lui-même, mais dans ses effets, où elle le contemple comme dans un miroir. La vertu théologale, au contraire, l'atteint en Lui-même, dans son être propre, selon qu'Il est en Lui, et non plus seulement en tant qu'Il se reflète dans les créatures — Voilà la différence essentielle, que nous ne saurions trop noter, et qui constitue l'abîme en quelque sorte infini séparant les vertus théologales de tout ce qui n'est pas elles : atteindre Dieu, positivement, non par les créatures et selon que les créatures le révèlent, mais par Lui-même, en Lui-même, selon qu'Il se livre directement et immédiatement Lui-même. Voilà ce qui constitue formellement l'ordre surnaturel, et où il n'y a plus à parler de raison, mais seulement de sur-raison, si l'on osait ainsi dire.

L'*ad tertium* répond que « si la charité est amour, tout amour cependant n'est pas charité. Lors donc qu'on définit la vertu l'*ordre de l'amour*, on peut l'entendre ou de l'amour en général, ou de l'amour de charité. Entendue de l'amour en général, cette proposition se vérifie en ce sens que chacune des vertus cardinales requiert que la partie affective soit ordonnée; or, la racine et le principe de toute affection est l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (dans le traité des Passions, en maint endroit). Que si on l'entend de l'amour de charité, le sens n'est pas que toute autre vertu soit essentiellement charité, mais que toutes les autres vertus dépendent en quelque manière de la charité, comme il sera montré plus loin » (q. 65, art. 2, 4; 2^a-2^{ae}, q. 23, art. 7).

L'homme étant appelé à une fin qui dépasse tout ce qui est en lui principe naturel d'agir humain, il faudra donc que soient mis en lui, directement par Dieu, d'autres principes, dont les premiers, nécessairement, devront l'ordonner à cette fin surhumaine. Ces principes portent en conséquence le nom de vertus divines ou théologales. Ils n'ont rien de commun avec les vertus intellectuelles ou morales, bien qu'ils affectent, comme elles, soit l'intelligence, soit la volonté. Ils les affectent d'une manière tout autre, les ordonnant non pas à l'obtention du bien que l'être raisonnable recherche naturellement; mais à la recherche d'un bien que l'être raisonnable ne soupçonne même pas. — Il nous reste à voir comment ces principes surajoutés ordonnent l'homme à la recherche de cette fin surnaturelle.

C'est la question du nombre et de la nature respective des vertus théologales. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si c'est à propos qu'on assigne la foi, l'espérance et la charité comme vertus théologales?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on assigne trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité ». — La première, du plus haut intérêt, dit que « les vertus théologales sont dans l'ordre de la béatitude divine ce qu'est l'inclination naturelle par rapport à la fin connaturelle. Or, parmi les vertus ordonnées à la fin connaturelle, il n'en est qu'une qui soit naturelle, savoir l'intelligence des principes. Donc, il ne doit aussi être assigné qu'une seule vertu théologale. » — La seconde objection observe que « les vertus théologales sont plus parfaites que les vertus intellectuelles et morales. Or, parmi les vertus intellectuelles, on ne trouve pas la foi; la foi, en effet, est quelque chose d'inférieur à la vertu, n'étant qu'une connaissance imparfaite. De même, parmi les vertus morales, on ne trouve pas l'espérance, qui est quelque chose d'inférieur à la

vertu, étant une passion. Donc, à plus forte raison », la foi et l'espérance « ne peuvent-elles pas être assignées comme vertus théologales ». — La troisième objection remarque que « les vertus théologales ordonnent l'homme à Dieu. Or, l'âme de l'homme ne peut être ordonnée à Dieu qu'en raison de sa partie intellective où se trouvent l'intelligence et la volonté. Il n'y a donc à assigner que deux vertus théologales, l'une qui perfectionne l'intelligence, et l'autre qui perfectionne la volonté ».

L'argument *sed contra* est simplement le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13) : *Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité, ces trois choses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les vertus théologales, ainsi qu'il a été dit plus haut (art 1er), ordonnent de cette manière l'homme à la béatitude surnaturelle, comme par l'inclination naturelle l'homme est ordonné à sa fin connaturelle ». La fin connaturelle de l'homme étant tout ce qui dans l'ordre naturel peut perfectionner son âme et son corps, il est ordonné, par l'inclination de sa nature, à rechercher en effet toutes ces sortes de biens. Dans l'ordre surnaturel, la fin de l'homme est le bien même qui perfectionne Dieu et qui n'est autre que Dieu Lui-même selon que Dieu se possède et jouit de Lui-même. Il sera ordonné à ce Bien par quelque chose qui corresponde, dans cet ordre, à l'inclination qui est en lui naturellement selon l'ordre naturel. — « Or, c'est en raison de deux choses », que l'homme est ainsi ordonné naturellement à ce qui est sa fin connaturelle. « D'abord, en raison de l'intelligence, selon qu'elle contient les premiers principes universels connus de nous par la lumière naturelle de l'intelligence, desquels la raison procède ensuite, soit pour la spéculation, soit pour l'action. Secondement, par la rectitude de la volonté tendant naturellement au bien de la raison (cf. q. 50, art. 5; q. 56, art. 6). — Ces deux choses sont en défaut par rapport à l'ordre de la béatitude surnaturelle, selon cette parole de la première Épitre *aux Corinthiens*, ch. II (v. 9) : *L'œil n'a point vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas soupçonné ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment* ». Ce que Dieu prépare ainsi,

dans l'ordre de sa grâce, pour ceux qui l'aiment, n'étant point fait pour l'homme, ni pour aucune créature, naturellement, il n'est rien dans la nature de l'homme, soit dans son intelligence, soit dans sa volonté, qui l'y ordonne. « Il aura donc fallu que soit pour l'une soit pour l'autre, quelque chose ait été surnaturellement ajouté à l'homme, qui l'ordonne à cette fin surnaturelle. — D'abord, pour ce qui est de l'intelligence, sont ajoutés à l'homme certains principes surnaturels, qui sont perçus par la lumière divine » : la lumière divine joue ici le rôle que joue la lumière naturelle de l'intellect agent pénétrant les premières notions et les premiers principes dans l'ordre naturel. « Ces premiers principes surajoutés sont les choses à croire sur lesquelles porte *la foi*. — Ensuite, la volonté est ordonnée à cette fin, et quant au mouvement de l'intention, y tendant comme à une chose possible d'atteindre pour l'homme; ce qui relève de *l'espérance*. Et quant à une certaine union spirituelle, par laquelle, d'une certaine manière, elle se transforme en cette fin; ce qui se fait par *la charité*. L'appétit de tout être, en effet, se meut et tend naturellement à la fin qui lui est connaturelle; et ce mouvement provient d'une certaine conformité de la chose à sa fin » [cf. ce que nous avons dit plus haut, dans notre précédent volume, p. 123 et suiv., sur la nature et les effets de l'amour].

L'*ad primum* complète cette grande doctrine du corps de l'article. « L'intelligence a besoin d'espèces intelligibles, qui lui donnent d'entendre; et voilà pourquoi il faut que nous placions en elle un habitus naturel surajouté à la puissance ». C'est donc par un habitus surajouté, l'habitus des premiers principes, que l'intelligence est ordonnée à la fin même d'ordre naturel Il n'en est pas de même pour la volonté; car « la nature même de la volonté suffit à l'ordonner naturellement vers la fin de l'ordre naturel, soit pour ce qui est de l'intention de cette fin, soit pour ce qui est de la conformité entre cette fin et la volonté » [cf. q. 50, art. 4, 5]. Il est donc vrai, comme le voulait l'objection, que dans l'ordre naturel, il n'est qu'une sorte d'habitus qui ordonne l'homme à sa fin; et c'est l'habitus des premiers principes dans l'intelligence, requis en raison même de l'intelligence qui a besoin

d'espèces intelligibles surajoutées à sa nature, même en ce qui est de son tout premier acte. Quant à la volonté, sa nature même d'inclination faite pour se porter au bien de la raison, suffit à lui faire aimer ce bien et à faire qu'elle s'y porte, sous la motion de Dieu, dès que ce bien lui est présenté. — « Mais, par rapport aux choses qui sont au-dessus de la nature, la nature de la puissance ne suffit à aucun de ces divers états », même dans la volonté. « Il faudra donc ici que des habitus surnaturels soient ajoutés et pour la raison et pour la volonté ». — Que l'inclination naturelle de la volonté ne suffise pas, c'est évident; car la volonté, considérée dans l'état de nature pure, n'est point faite pour vouloir ces choses d'ordre surnaturel. Ce sont des biens qui la dépassent, qui ne sont point proportionnés à son goût, si l'on peut ainsi dire. Ils sont faits pour le seul goût de Dieu, naturellement parlant. Dès lors, pour que la volonté y prenne goût, pour qu'elle les aime, pour qu'elle les veuille et y tende, il faudra que Dieu mette en elle, en quelque sorte, et d'une façon participée, son propre goût. Or, c'est ce goût, ce goût divin, cette inclination surajoutée à la nature de la volonté, que nous appelons l'habitus d'espérance et l'habitus de charité. — Quant à l'intelligence, si elle a besoin d'habitus surajouté, même dans l'ordre naturel, combien plus en aura-t-elle besoin dans l'ordre surnaturel. Avec ceci d'ailleurs que dans l'ordre surnaturel, cet habitus ne sera point fait d'espèces intelligibles pénétrées de la lumière de l'intellect agent, comme dans l'ordre naturel; mais sera tout entier d'ordre divin, comme une émanation directe de la lumière même de Dieu, faisant voir, d'une manière obscure c'est vrai, à l'inverse de ce qu'il sera dans la patrie, mais faisant voir vraiment ce que Dieu voit et comme Dieu voit, vision qui n'a rien de commun avec la vision de la raison dans l'ordre naturel.

Retenons avec le plus grand soin cette splendide doctrine de la nécessité et de la nature des habitus surnaturels de foi, d'espérance et de charité, qui nous font toucher les plus hauts sommets où nous puissions atteindre sur cette terre, en ce qui est de notre psychologie surnaturelle.

L'*ad secundum* accorde que « la foi et l'espérance », en géné-

ral, « impliquent une certaine imperfection; car la foi porte sur ce qu'on ne voit pas; et l'espérance, sur ce qu'on n'a pas. D'où il suit que d'avoir la foi et l'espérance par rapport aux choses qui rentrent dans la sphère du pouvoir humain est rester en deçà de la vertu. — Mais avoir la foi et l'espérance par rapport aux choses qui sont au-dessus du pouvoir de la nature humaine, ceci » non seulement n'est pas au-dessous de la raison de vertu pour l'homme, mais encore et au contraire « dépasse toute vertu proportionnée à l'homme » et n'est en lui que par l'effet de la vertu même de Dieu. Aussi bien, appelons-nous cette foi et cette espérance, des vertus *divines* dans l'homme, l'emportant sans proportion sur toutes ses vertus humaines, « selon ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 25) : *Ce qui est infirme venant de Dieu est plus fort que tout ce qui est dans l'homme* ». — A retenir, ici encore, cette lumineuse doctrine, pour bien saisir la transcendance exceptionnelle des vertus théologales.

L'*ad tertium* revient au double état de la volonté par rapport à la fin, qui nécessite une double vertu dans l'ordre surnaturel. « Il y a deux choses qui appartiennent à l'appétit : le mouvement vers la fin; et la conformité à cette fin par l'amour. Et voilà pourquoi il faut mettre dans la volonté humaine deux vertus théologales, savoir l'espérance et la charité ».

Dans l'ordre naturel, l'homme a une fin déterminée par les limites de sa nature. Étant un être raisonnable, doué d'un corps et d'une âme, sa fin est le bien même de cet être qui est le sien, cherché et réalisé selon que sa raison le lui indique. Pour y atteindre, il doit avoir naturellement tout ce qu'il lui faut; c'est-à-dire sa raison, avec les principes naturels qui la dirigent; et sa volonté qui va naturellement ou par le poids même de sa nature à ce que la raison lui montre *hic* et *nunc* comme étant le bien à vouloir. — Mais l'homme n'a pas que cette fin naturelle. En réalité, et parce que Dieu a daigné ainsi le vouloir, sa vraie fin, au sens pur et simple, est une fin surnaturelle. Et cela veut dire, qu'Il est fait, de par Dieu, pour des biens qui sont complètement en dehors et au-dessus de sa nature, comme de

toute nature créée. Dieu a daigné le destiner à ses propres biens. Dès lors, il est trop manifeste qu'il n'y a rien, dans la nature de l'homme, qui l'ordonne à ces biens-là. Ni il ne les connaît; ni il n'y saurait tendre; ne pouvant même pas les aimer. Il a donc fallu que Dieu en destinant l'homme à cette fin surnaturelle, mette en lui cette fin par mode de lumière qui la lui fasse connaître, et par mode d'inclination qui la lui fasse désirer ou espérer en l'aimant. Cette fin mise en lui sous cette triple forme s'appelle des noms d'habitus de foi, d'espérance et de charité. Nous aurons à les étudier plus tard dans tout leur mécanisme si délicat et si important. Il nous aura suffi, pour le moment, d'en marquer l'absolue nécessité et la nature générale, ou leur raison d'être dans l'organisme psychologique de l'agent moral parfait. — Un dernier point nous reste à considérer, sur ces habitus des vertus théologales, ainsi considérés en général; et c'est de savoir quel est leur ordre entre eux.

Nous allons examiner ce point à l'article qui suit.

Article IV.

Si la foi est avant l'espérance, et l'espérance avant la charité?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point là l'ordre des vertus théologales, que la foi vienne avant l'espérance, et l'espérance avant la charité ». — La première observe que « la racine vient avant ce qui en sort. Et précisément la charité est la racine de toutes les vertus, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Fondés et enracinés dans la charité*. Donc la charité vient avant les autres vertus ». — La seconde objection s'appuie sur « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de *la Doctrine chrétienne* (ch. XXXVII) : *Nul ne peut aimer ce qu'il ne croit pas exister. Mais, s'il croit et s'il aime, en agissant bien, il fait aussi qu'il espère*. Donc, il semble que la foi précède la charité, et la charité l'espérance ». — La troisième objection rappelle que « l'amour est le principe de toutes les affections, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maint endroit du

traité des Passions). Or, l'espérance désigne une certaine affection; elle est, en effet, une certaine passion, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 4). Donc la charité, qui est l'amour, est avant l'espérance ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « l'ordre indiqué est celui qu'a marqué l'Apôtre quand il a dit : *Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité* ». Et l'on peut dire de cet ordre qu'il est l'ordre classique, accepté et gardé par tous dans l'Église.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il faut distinguer deux sortes d'ordre : l'ordre de génération » ou de production; « et l'ordre de perfection. — Dans l'ordre de génération ou de production, selon lequel la matière vient avant la forme et l'imparfait avant le parfait dans un seul et même être, la foi précède l'espérance et l'espérance la charité, en ce qui est des actes (car pour les habitus, ils sont infus simultanément », en même temps que la grâce). « C'est qu'en effet, le mouvement de l'appétit ne peut tendre vers quelque chose, l'espérant ou l'aimant, que si la chose est perçue par le sens ou par l'intelligence. Or, c'est par la foi que l'intelligence perçoit ce que la volonté espère et aime. Donc, il faut que dans l'ordre de génération, la foi précède l'espérance et la charité. Pareillement », il faut que l'espérance précède la charité; car « c'est parce que l'homme saisit une chose comme son bien à lui, qu'il l'aime. Et précisément, c'est parce que l'homme espère obtenir de quelqu'un un bien, qu'il tient ce quelqu'un en qui il espère, comme un certain bien pour lui. D'où il suit qu'il procèdera à l'amour de ce quelqu'un, du fait qu'il a son espoir en lui. Et, de la sorte, dans l'ordre de génération, l'espérance, en ce qui regarde les actes, précède la charité. — Au contraire, dans l'ordre de perfection, la charité précède la foi et l'espérance; pour cette raison que tant la foi que l'espérance sont *formées* par la charité et reçoivent d'elle la perfection de la raison de vertu. Et c'est ainsi que la charité est la mère de toutes les vertus et leur racine, selon qu'elle est leur forme à toutes, ainsi qu'il sera dit plus loin » (2^a-2^{ae}, q. 23, art. 8).

Par où se trouve résolue la *première objection.* »

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin parle de l'espérance dont quelqu'un espère obtenir la béatitude en raison des mérites déjà acquis; ce qui est le propre de l'espérance *formée*, qui suit la charité. Mais quelqu'un peut espérer » obtenir la béatitude, « avant qu'il ait la charité, non point en raison de mérites qu'il ait déjà, mais en raison des mérites qu'il espère acquérir ».

L'*ad tertium* doit être noté avec le plus grand soin. Il donne le dernier mot sur la question très délicate de l'ordre de l'espérance et de la charité. Saint Thomas rappelle, pour répondre à l'objection, que « selon qu'il a été dit plus haut, quand il était question des passions (q. 40, art. 7), l'espérance regarde deux choses. — L'une de ces deux choses est regardée par elle comme son objet principal; et c'est le bien qu'elle espère obtenir. Par rapport à cet objet, l'amour précède toujours l'espoir; car on n'espère jamais un bien, sinon parce qu'il est désiré et aimé. — Mais l'espérance regarde aussi celui de qui elle espère pouvoir obtenir son bien. Et par rapport à lui, l'espérance précède d'abord l'amour, bien qu'ensuite elle se trouve augmentée en raison de l'amour existant déjà. C'est, en effet, parce que quelqu'un estime pouvoir obtenir de tel autre quelque bien, qu'il commence à aimer cet autre en qui il espère; et puis, en raison même de l'amour qui l'unit à lui, il espère d'autant plus en son secours ». — Et voilà donc l'ordre de la charité et de l'espérance, en ce qui est de leurs actes. Il n'y aurait pas à parler d'espérance, si déjà il n'y avait dans le cœur ou dans la volonté un certain amour du bien surnaturel qui est l'objet propre de la charité. Toutefois, dans ce mouvement ou dans cet acte d'amour, Dieu qui, en fait, est ce bien surnaturel, est aimé sous la raison de bien en soi, non sous la raison de bien possible à posséder, ou sous la raison de bien qui soit nôtre en quelque manière. C'est donc plutôt un amour platonique ou inefficace qu'un amour véritable, faisant qu'on vit de l'objet aimé. Il ne devient objet d'amour vraiment vivant que lorsqu'on commence à l'aimer comme son bien à soi; ce qui est le fruit du mouvement d'espérance. Comme, en effet, Il ne peut être tenu, en aucune manière, pour notre bien à nous, qu'autant qu'Il est perçu se

donnant Lui-même à nous et nous aidant à Le posséder, ce qui est l'objet propre de l'espérance, il s'ensuit que l'amour vrai de charité, se complaisant positivement en Lui, comme en un bien qui est déjà nôtre en quelque manière, est absolument impossible antérieurement au mouvement ou à l'acte d'espérance. Mais, par contre, quand on l'aime déjà comme son bien à soi, comme un bien qui est déjà nôtre en quelque manière, et dans la mesure même où on l'aime de cet amour-là, qui est proprement l'amour de charité, le mouvement ou l'acte d'espérance doit nécessairement augmenter et s'accroître dans les mêmes proportions.

Remarquons, à propos de l'*ad tertium* que nous venons de lire et de la doctrine exposée au corps de l'article, qu'il y a toujours un certain mouvement ou un certain acte de la volonté, même sous forme d'amour, à l'endroit du bien surnaturel, en chacun des actes qui sont les actes surnaturels de foi, d'espérance et de charité. — Nous aurons à dire plus tard, dans le *Traité de la foi*, que l'acte de foi implique essentiellement une influence de la volonté sur l'intelligence où cet acte se trouve. Et si cet acte de foi est d'ordre surnaturel dans le sujet qui l'émet, il suppose un mouvement ou un acte de la volonté, se complaisant d'une certaine manière dans le bien surnaturel au sujet duquel elle incline l'intelligence à donner son adhésion ferme. Cette complaisance est déjà un certain amour, provenant de l'action surnaturelle de l'Esprit de Dieu et où la volonté garde sa liberté pouvant se rendre ou résister. Toutefois, il ne s'agit pas encore ici d'espérance, ni de charité. La foi, en effet, même surnaturelle au sens que nous disons, peut être sans la charité, et, aussi, absolument parlant, sans l'espérance. C'est cet amour premier qui est l'amour dont nous parlions tantôt, amour qui consiste en une certaine complaisance et même en un certain désir du bien perçu, mais complaisance ou désir qui ne vont pas jusqu'à tenir, d'une façon précise et ferme, comme un bien possible à réaliser pour soi et sur lequel en effet l'on ose compter, le bien dont il s'agit. — Toutefois, cet amour peut suffire pour préparer les voies à l'acte ou au mouvement d'espérance. Car la vue du bien, aimé de ce premier amour, se

joignant à la considération des motifs qui légitiment l'espérance, disposera le sujet à produire, sous l'action surnaturelle de la grâce, l'acte formel de l'espérance, qui, à son tour, et de la manière expliquée soit au corps de l'article, soit dans la réponse *ad tertium*, rendra possible l'acte formel de charité. Dès là, en effet, qu'en vertu du mouvement d'espérance, le bien surnaturel est considéré et tenu, d'une façon ferme et positive, comme pouvant ou devant être nôtre, comme étant déjà nôtre en quelque manière, alors on peut l'aimer vraiment de l'amour positif, efficace et vivant, qui est essentiellement l'acte de charité. — Par où l'on voit que ce n'est pas du côté ou sous la raison de la différence qui existe entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié, que nous devons chercher, d'une façon trop absolue et exclusive, le caractère distinctif de l'amour prérequis dans l'espérance et de l'amour constituant la charité (la charité, elle aussi, implique essentiellement, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, un certain amour de concupiscence); — mais du côté de l'amour ferme, positif et vivant, tenant déjà en quelque sorte le bien surnaturel pour son bien et lui étant uni, et de l'amour faible, à peine digne de ce nom, qui n'est qu'une certaine complaisance en un bien qui ne nous trouve pas hostiles ou indifférents, mais qui n'est pas encore vraiment tenu pour notre vrai bien.

Notons soigneusement cette différence. Elle sera plus tard d'une importance extrême dans les traités respectifs de la foi, de l'espérance et de la charité.

D'une façon générale, d'ailleurs, tout ce que saint Thomas vient de nous dire, dans cette grande question des vertus théologales, doit être tenu par nous comme occupant une place hors de pair dans l'économie de la Doctrine sacrée. C'est à proprement parler la question de notre ordonnance à la fin surnaturelle. Or, qui ne sait que c'est la fin qui commande tout. Par conséquent, la doctrine de la question actuelle commande tout dans l'organisation de nos principes d'agir. Elle occupe le faîte de cette organisation. Si nous n'étions faits que pour une fin adéquate à notre nature humaine, nous n'aurions pas à parler

de vertus théologales; et voilà pourquoi les philosophes anciens, même Aristote le plus grand de tous, qui n'ont connu que cette fin naturelle, n'ont même pas soupçonné l'existence de telles vertus. Au contraire, dès là que nous sommes appelés à la fin surnaturelle, qui nous rends participants du bonheur même de Dieu, la nécessité des vertus théologales s'impose d'une façon absolue. Sans elles, en effet, nous sommes dans l'impuissance radicale de nous ordonner à cette fin. En un sens, la pierre pourrait plutôt faire acte d'intelligence, que nous produire un acte quelconque à l'endroit de la fin surnaturelle; car la pierre et l'homme appartiennent au même ordre d'êtres de la nature, tandis que la fin dont il s'agit est le propre de l'ordre divin. De par ailleurs cependant, il y a une proportion plus grande entre l'intelligence et l'ordre surnaturel, qu'entre le corps brut, ou le sens, et l'intelligence; parce que l'intelligence n'a pas à changer de nature pour être élevée à participer la nature divine et ce qui constitue son bien propre, tandis que tout ce qui est au-dessous de l'intelligence est incapable absolument d'être élevé jusqu'à elle en gardant sa nature propre, ainsi que nous l'avons expliqué à propos de l'article 4, question 12, dans la Première Partie.

Donc, la nature humaine, et toute nature créée, laissée à elle seule, n'a rien, absolument rien, qui puisse l'ordonner à la fin surnaturelle. Cette fin n'existe pas pour elle. Elle ne la connaît pas; et la connaîtrait-elle, du dehors, que cette fin ne pourrait rien dire à ses puissances affectives qui sont en elle le principe de toute action. Elle y resterait insensible, comme à une chose qui lui est étrangère, qui n'est pas faite pour elle, qui n'a aucun rapport à son bien à elle, seule chose qui puisse l'émouvoir. — Mais tout change, du fait que Dieu, dans son infinie bonté, a daigné élever l'homme à participer son propre bonheur. Lui destinant son propre bonheur, il fallait bien qu'Il mît en lui les principes qui devaient l'harmoniser à une telle destinée. Ces principes devaient être de deux sortes. D'abord, il fallait que l'homme fût surnaturalisé ou divinisé dans son être, dans sa nature essentielle. Et ceci est le rôle propre de la grâce, dont nous aurons à parler plus tard. Puis, l'homme devait être surna-

turalisé quant à ses principes immédiats d'agir. Et ceci regardait la divinisation de ses puissances ou de ses facultés. La première divinisation devait consister ici dans la mise en ces facultés des principes mêmes qui orienteraient l'homme à sa fin surnaturelle, comme ces facultés l'orientent par leur nature même ou les principes qui sont en elles naturellement à sa fin d'ordre naturel. Cette orientation devait être l'œuvre même des vertus théologales. En telle sorte que par elles, et par elles seules, l'homme s'éveille à sa vie surnaturelle et commence à pouvoir en vivre. Il y a plus de différence entre un homme qui a ces vertus et un homme qui ne les a pas, qu'il n'y en a entre le ciel et la terre. Aucune comparaison n'est possible entre ces deux sortes d'hommes. Les uns ne vivent que d'une vie humaine, si parfaite d'ailleurs qu'on suppose cette vie. Les autres vivent d'une vie divine, au sens formel de ce mot. Pour les premiers, le bien consiste, en dernier ressort, à jouir de ce qui convient aux diverses parties de leur être, hiérarchisées entre elles et avec les autres êtres au milieu desquels ils se trouvent ou desquels ils dépendent. Pour les seconds, leur bien n'est pas ici. Il est en Dieu; et c'est Dieu même, selon qu'Il se réserve de se donner à eux dans son ciel. Ils peuvent ici *user* de tout, selon que les choses s'ordonnent à Dieu, leur véritable fin; ils ne peuvent *jouir* de rien, suivant le mot si profond de saint Augustin. Leur jouissance est réservée pour plus tard. Et ce sera la jouissance même de Dieu. Or, nul ne peut vivre de cette vie qu'autant qu'il possède en lui les vertus théologales. Elles en sont les premiers principes, comme la raison et l'inclination naturelle de la volonté au bien de la raison sont les premiers principes de la vie naturelle.

Tel est le point de doctrine qui vient de mettre en lumière le divin génie de Thomas d'Aquin. C'est sur ce point culminant, de tous, sans proportion aucune, le plus haut dans l'ordre moral, que nous devrons sans cesse reporter nos regards, pour tout disposer dans cet ordre-là. — Ce que nous venons de dire montre suffisamment que nous n'avons pas à chercher autre chose, désormais, comme vertus existant dans l'homme. Il nous reste simplement à examiner quelques questions complémentaires

qui doivent parfaire notre connaissance des diverses vertus dans leurs rapports entre elles ou selon qu'elles existent en nous. — Voyons d'abord ce dernier point, qui n'est autre que celui de la cause des vertus.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIII.

DE LA CAUSE DES VERTUS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la vertu est en nous par la nature?
2° Si quelque vertu est causée en nous par l'accoutumance des œuvres ?
3° S'il est quelques vertus morales qui soient en nous par infusion ?
4° Si la vertu que nous acquérons par l'accoutumance des œuvres est d'une même espèce avec la vertu infuse?

Les trois premiers articles traitent distinctement, l'un des vertus innées; l'autre, des vertus acquises; le troisième, des vertus infuses. L'article 4 compare les vertus acquises aux vertus infuses.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si la vertu est en nous par la nature ?

Trois objections veulent prouver que « la vertu est en nous par nature ». — La première est une série de textes qui tendent à l'établir. « Il est dit, en effet, par saint Jean Damascène, au troisième livre (de *la Foi Orthodoxe*, ch. XIV) : *Les vertus sont naturelles, et elles se trouvent également en tous.* De même, saint Antoine dit dans son discours aux moines (cf. sa vie par saint Athanase) : *Si la volonté change la nature, c'est la perversité; si la condition est gardée, c'est la vertu.* Et en saint Matthieu, ch. IV (v. 23), sur ces mots *Jésus parcourait*, etc., la Glose dit : *Il enseigne les justices naturelles, savoir la chasteté, la justice,*

l'humilité, que l'homme possède naturellement ». — La seconde objection rappelle que le bien de la vertu consiste à être selon la raison, comme il ressort de ce qui a été dit (q. 55, art. 4, *ad 2um*). Or, ce qui est selon la raison est naturel à l'homme, la raison étant la nature de l'homme » : on définit l'homme, en effet, un animal raisonnable. « Donc, la vertu est dans l'homme par nature ». — La troisième objection observe qu' « une chose nous est dite naturelle, quand elle est en nous depuis notre naissance. Or, il y a des vertus qui sont en nous depuis notre naissance. Il est dit, en effet, *Job*, ch. XXXI (v. 18) : *La pitié a grandi avec moi depuis mon enfance ; elle est sortie avec moi du sein de ma mère.* Donc, la vertu est dans l'homme par nature ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui est dans l'homme par nature est commun à tous les hommes », ainsi que la nature elle-même ; « et n'est point détruit par le péché ; car même dans les démons les biens naturels demeurent, comme saint Denys le dit au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19). Or, la vertu n'est pas dans tous les hommes ; et elle se perd par le péché. Donc, elle n'est pas dans l'homme par nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas présuppose, ce qu'il exprime formellement ailleurs, notamment dans les *Questions disputées*, q. 1, art. 8, que la question de l'origine des vertus ou de l'origine des sciences se rattache à la question générale de l'origine ou de la production des formes. Et il fait observer, tout de suite, qu' « au sujet des formes corporelles, les uns ont dit qu'elles étaient totalement du dedans ; ce fut l'opinion de ceux qui admettaient que les formes étaient cachées » dans la matière. — « D'autres ont dit qu'elles venaient totalement du dehors ; c'étaient ceux qui faisaient venir les formes corporelles des formes séparées [cf. sur ce double sentiment, ce qui a été dit dans la Première Partie, q. 45, art. 8 ; q. 65, art. 4]. — D'autres enfin disaient qu'elles sont en partie du dedans, pour autant qu'elles existent dans la matière en puissance, et en partie du dehors, selon qu'elles sont amenées à l'acte par l'action de l'agent ». Ce dernier sentiment, que saint Thomas devait faire sien, était le sentiment d'Aristote [cf. endroits précités]. — « Pareillement, poursuit le saint Docteur, au sujet des sciences et des vertus, les

uns ont dit qu'elles étaient totalement du dedans : en ce sens que toutes les vertus et toutes les sciences préexistent naturellement dans l'âme; mais la discipline et l'exercice ont pour effet d'enlever les empêchements qui proviennent à l'âme de la pesanteur du corps en ce qui est de la vertu et de la science; c'est ainsi que sous l'action de la lime le fer devient brillant. Cette opinion fut celle des Platoniciens ». On sait d'ailleurs que Socrate a donné son nom à la méthode qui consiste à éveiller petit à petit dans l'âme de l'homme la science qui s'y trouve naturellement, en procédant par voie d'interrogations graduées. — « D'autres disent que les sciences et les vertus viennent totalement du dehors, savoir de l'influence d'une intelligence agissant sur l'homme; c'était l'opinion d'Avicenne. — Enfin, d'autres disent que s'il s'agit de l'aptitude, les sciences et les vertus sont en nous par la nature, mais non quant à leur perfection. Ce sentiment est celui d'Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. I). Et, ajoute saint Thomas, c'est le plus vrai ».

« Pour bien s'en rendre compte, continue le saint Docteur, il faut considérer qu'une chose est dite naturelle à l'homme d'une double manière : d'abord, en raison de la nature spécifique; ensuite, en raison de la nature individuelle. Et parce que tout être tire son espèce de sa forme, tandis qu'il est individué par la matière; que, d'autre part, la forme de l'homme est l'âme raisonnable, et sa matière son corps, ce qui convient à l'homme selon l'âme raisonnable, est naturel à l'homme en raison de son espèce; au contraire, ce qui lui est naturel en raison de sa complexion corporelle déterminée, lui est naturel selon la nature individuelle; car ce qui est naturel à l'homme, du côté du corps, à prendre ce corps d'une façon spécifique, se réfère en quelque sorte à l'âme : si, en effet, le corps est tel », spécifiquement, « c'est parce qu'il doit être proportionné à l'âme qui est telle. — Or, de l'une et de l'autre de ces deux manières », c'est-à-dire et pour ce qui convient à l'homme en raison de sa nature spécifique, et pour ce qui lui convient en raison de sa nature individuelle, « la vertu est naturelle à l'homme, quant à un certain commencement. — D'abord, selon la nature spécifique, en ce

sens que dans la raison de l'homme existent naturellement certains principes naturellement connus, tant pour l'ordre spéculatif que pour l'ordre pratique, lesquels principes sont comme des semences des vertus intellectuelles et morales; et aussi parce que dans la volonté se trouve un certain appétit naturel du bien qui est selon la raison [cf. ce qui a été dit plus haut, q. 51, art. 1; q. 50, art. 4, 5; q. 56, art. 6]. — Ensuite, selon la nature de l'individu, pour autant que selon la disposition du corps, certains hommes se trouvent disposés en mieux ou en pire par rapport à certaines vertus. C'est qu'en effet, il est certaines facultés sensibles qui sont l'acte de certaines parties du corps, dont la disposition aide ou empêche ces sortes de facultés dans leurs opérations, et, par suite, les facultés rationnelles qui se servent de ces facultés sensibles. Et c'est en ce sens qu'un homme a une aptitude naturelle à la science; un autre, à la force; un autre, à la tempérance. — De cette manière, tant les vertus intellectuelles que les vertus morales, sont en nous naturellement, quant à un certain commencement d'elles-mêmes. — Mais leur achèvement ne vient pas de la nature. Et c'est qu'en effet, la nature est déterminée à une chose. Or, l'achèvement de ces sortes de vertus n'est pas selon un seul mode d'agir, mais selon des modes divers, en raison des diverses matières sur lesquelles portent les vertus, et en raison aussi des diverses circonstances » [cf. ce que nous avons dit, plus haut, de la nature des habitus opératifs, surtout dans la volonté ou dans les puissances d'agir qui en dépendent, q. 50, art. 4, 5; et aussi sur l'origine des habitus, q. 51, art. 1].

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, l'on voit que les vertus sont en nous par nature, quant à l'aptitude et au commencement, mais non quant à leur perfection; — exception faite des vertus théologales, qui sont totalement du dehors », ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit à la question précédente.

Saint Thomas ajoute que « de ce qui a été dit, les objections se trouvent résolues. — Les deux premières, en effet, procédaient de ce que les semences des vertus sont en nous naturellement, du fait que nous sommes raisonnables. — Quant à la troisième, elle procédait de ce que par la disposition naturelle du corps, qu'il

tient de sa naissance, l'un a des aptitudes à la pitié, l'autre à la tempérance, l'autre à une autre vertu ».

Sur le point capital de cet article, savoir que la perfection de la vertu n'est point l'œuvre de la nature, bien que la nature en fournisse comme les germes ou les commencements, nous trouvons, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 8, un lumineux exposé que nous voulons reproduire. Ayant signalé, comme ici dans la *Somme*, les diverses opinions relatives à l'origine des formes en même temps que des sciences et des vertus, il dit de la troisième. — « La troisième opinion (celle d'Aristote), gardant le milieu, dit que la science et les vertus sont en nous par nature, quant à leur aptitude; mais non quant à leur perfection. — Et cette opinion est la meilleure, ajoute saint Thomas, parce que dans l'ordre des formes naturelles, elle ne déroge en rien à la vertu des agents naturels, et dans l'ordre de l'acquisition de la science et de la vertu, elle garde toute leur efficace à l'étude et à l'exercice. — Toutefois, poursuit le saint Docteur, il faut savoir que l'aptitude à la perfection et à la forme, dans un sujet donné, peut exister d'une double manière. D'abord, par mode de puissance passive seulement; c'est ainsi que dans la matière de l'air est l'aptitude à la forme du feu », élément supérieur. « Ensuite, par mode de puissance passive et active tout ensemble, comme dans le corps vivant qui peut être guéri se trouve l'aptitude à la santé » : car le corps vivant aide par sa propre activité la vertu de l'agent extérieur qui travaille à le rendre sain. « Et c'est de cette manière que dans l'homme se trouve l'aptitude naturelle à la vertu : en partie selon la nature de l'espèce, qui fait que l'aptitude à la vertu est commune à tous les hommes; et en partie selon la nature de l'individu, qui fait que les uns sont plus aptes à la vertu que ne sont les autres ».

Et pour mettre cette doctrine dans tout son jour, saint Thomas poursuit. « Il faut savoir que dans l'homme peut se trouver un triple sujet de la vertu, savoir l'intelligence, la volonté, et l'appétit inférieur, qui se divise en concupiscible et en irascible. — Or, en chacun de ces sujets, nous pouvons considérer, d'une part, la raison de réceptivité, par rapport à la vertu, et d'autre part la

raison de principe actif. — Il est manifeste, en effet, que dans la partie intellective se trouve l'intellect possible », ou l'entendement réceptif, « qui est en puissance à tous les objets intelligibles que la vertu intellectuelle est faite pour connaître ; et aussi l'intellect agent » ou actif, « qui par sa lumière rend les objets intelligibles en acte. De ces objets, les uns sont connus tout de suite, dès le début, par l'homme, sans aucune étude ou recherche de sa part. Ce sont les principes premiers : non pas seulement dans l'ordre spéculatif, comme ce principe, que *le tout est plus grand que sa partie* et autres semblables; mais aussi dans l'ordre de l'action, comme celui-ci, que *le mal est chose à fuir*, et autres de ce genre. Et ces principes, connus naturellement, sont les principes de toute la connaissance qui vient ensuite et qui s'acquiert par l'étude, soit dans l'ordre pratique, soit dans l'ordre spéculatif. — Pareillement aussi, au sujet de la volonté, il est manifeste qu'il existe un certain principe actif naturel. Car la volonté est inclinée naturellement à sa fin dernière. Et la fin, dans l'ordre de l'action, a raison de principe naturel. Il s'ensuit que l'inclination de la volonté est un certain principe actif par rapport à toute disposition qui s'acquiert par l'exercice dans la partie affective. D'autre part, il est manifeste que la volonté, pour autant qu'elle est en puissance, n'étant point déterminée à l'un ou à l'autre des divers objets, parmi les moyens ordonnés à la fin, peut recevoir une inclination habituelle à l'un ou à l'autre déterminément » [cf. q. 50, art. 5]. Il y a donc, dans la volonté aussi, comme dans l'intelligence, un élément d'action, en même temps qu'une condition de réceptivité. — Quant à l'irascible et au concupiscible, ils sont ordonnés, par leur nature, à obéir à la raison : d'où il suit qu'ils sont susceptibles de la vertu; laquelle vertu se parfait en eux selon qu'ils sont disposés », par l'action même de la raison, « à suivre le bien de la raison ».

Saint Thomas fait remarquer, après cet exposé, que « tous ces commencements des vertus suivent la nature de l'espèce humaine, et, de ce chef, sont communs à tous les hommes ». — Ici, aucune différence entre les divers hommes. Nul ne peut se plaindre d'être frustré, ou d'être moins privilégié que les autres. Tous sont également et au même titre disposés à la vertu; et tous ont

les moyens essentiellement requis pour s'y perfectionner. La seule exception, qui n'en serait plus une, puisqu'il ne s'agirait plus déjà d'un être humain agissant comme tel, serait le cas de l'absolue déraison ou de la folie. — « Mais, ajoute saint Thomas, il est un autre commencement de la vertu, qui suit la nature de l'individu, selon que tel homme, par sa complexion naturelle, ou par l'action des éléments, est incliné à l'acte de telle vertu. Cette inclination est bien un commencement de la vertu. Mais ce n'est pourtant pas la vertu parfaite »; et même ici il demeure une part d'action requise du côté du sujet pour qu'en effet la vertu existe. « C'est qu'en effet, la vertu parfaite exige la modération de la raison, puisque la vertu se définit : le principe qui fait choisir le milieu selon la droite raison. Et, dans la réalité, si quelqu'un suivait, sans la discrétion de la raison, cette sorte d'inclination » naturelle, qu'il peut avoir à l'acte de telle vertu, « il lui arriverait de pécher fréquemment ». Par où l'on voit que la perfection de la vertu, dans le cas de ces commencements consistant dans l'inclination naturelle que porte avec elle ou qu'entraîne la nature de l'individu, est toujours due à l'intervention positive de la raison. En telle sorte que sans cette action positive de sa raison, il n'y a pas à parler vraiment de vertu dans un sujet, quelles que puissent être ses prédispositions individuelles.

« Il en est de même, observe saint Thomas, pour les commencements de vertus dont nous avons parlé » au sujet de la nature spécifique, tant du côté de l'intelligence, que du côté de la volonté et du côté de l'appétit inférieur. — « Des principes universels, en effet, on n'arrive aux conclusions spéciales que par l'enquête de la raison »; et le raisonnement n'est pas autre chose que cette enquête. — « De même, c'est par le secours de la raison, que l'homme est conduit de l'appétit de la fin dernière aux choses qui conviennent à cette fin. — Pareillement, c'est encore la raison, qui, par voie de commandement, fait que l'irascible et le concupiscible lui demeurent soumis. — Et, par suite, il est bien manifeste que l'œuvre de la raison est requise pour la perfection de la vertu, où que se trouve cette vertu, dans l'intelligence, dans la volonté, ou dans l'irascible et le concupiscible ».

« Toutefois, remarque saint Thomas en poursuivant sa mer-

veilleuse analyse, « la consommation dont il s'agit se fait comme ceci, que le commencement de vertu qui est dans la partie supérieure est ordonné à la vertu de la partie inférieure », qui doit être perfectionnée ou achevée par son action. « C'est ainsi qu'à la vertu qui est dans la volonté, l'homme est rendu apte par le commencement de vertu qui est dans la volonté », savoir l'inclination naturelle au bien de la raison, « et par le commencement qui est dans l'intelligence », savoir les premiers principes. « A la vertu qui est dans l'irascible et le concupiscible, par le commencement de vertu qui est en eux, et par celui qui est dans les facultés supérieures. Mais non inversement »; ce n'est pas le commencement de vertu pouvant exister dans l'irascible ou le concupiscible qui est ordonné à réaliser la perfection de la vertu dans les puissances supérieures; ni celui de la volonté par rapport à la raison. « D'où il résulte encore manifestement que la raison, supérieure à tout dans l'homme, est le principe actif qui travaille à la perfection ou à l'achèvement de toute vertu en lui. Et parce que le principe actif qui est la raison se distingue du principe actif qui est la nature, l'un, la puissance rationnelle, se référant à des choses diverses, l'autre, la nature, étant toujours déterminée à un même effet, il suit de là encore manifestement, que la perfection de la vertu n'a point pour cause la nature, mais la raison ».

Dans une des réponses faites aux multiples objections que s'était posées saint Thomas, à l'occasion de ce même article des *Vertus*, nous trouvons un précieux complément de doctrine sur cette grande vérité, que la vertu ne peut pas être dans l'homme l'œuvre de la nature. C'est la réponse *ad 10um*. Saint Thomas qui avait admis la possibilité d'une inclination naturelle, en raison de la nature individuelle, par rapport à telle ou telle vertu dans l'homme, n'admet plus cette inclination et la déclare même tout à fait impossible par rapport à l'ensemble des vertus. — « Aux choses qui relèvent d'une même vertu, nous dit-il, il peut se trouver » dans tel homme, « une inclination naturelle », prédisposant, par mode d'aptitude initiale, à cette vertu. « Mais, s'il s'agit de toutes les vertus » en général ou dans leur ensemble, « il ne peut pas y avoir d'inclination qui ait pour cause la na-

ture », à prendre la nature, non plus selon qu'elle convient à toute l'espèce, mais selon qu'elle se particularise en tel individu. « C'est qu'en effet la disposition naturelle, qui », dans l'individu, « incline à une vertu, incline à ce qui est le contraire d'une autre vertu. Et, par exemple, celui qui est disposé, par sa nature, à la force, qui consiste à affronter les choses difficiles, est moins porté à la mansuétude, qui a pour objet de refréner les passions de l'irascible. Aussi bien voyons-nous que les animaux, qui sont naturellement inclinés à l'acte d'une vertu, sont inclinés au vice qui est le contraire d'une autre vertu; comme le lion, qui étant naturellement audacieux, est aussi, naturellement, cruel. — Or, ajoute saint Thomas, cette inclination naturelle à l'une ou à l'autre vertu suffit aux autres animaux, qui ne peuvent pas atteindre le bien parfait dans l'ordre de la vertu, mais seulement atteignent un certain bien déterminé. Quant à l'homme qui est né pour atteindre le bien parfait de la vertu, il fallait qu'il fût incliné à tous les actes des vertus; et parce que cette inclination ne pouvait pas être en lui en vertu de sa nature » corporelle individuelle, « il a fallu qu'elle soit en lui selon la raison, où se trouvent les germes de toutes les vertus ».

S'il s'agit de la vertu humaine dans son être achevé de vertu parfaite, il est tout à fait impossible qu'elle se trouve dans l'homme uniquement en raison de sa nature. Il faudra toujours, de toute nécessité, qu'il y ait une part d'action personnelle, précisément parce que toute vertu suppose, quant à son achèvement ou à sa perfection, une part de liberté, ce qui est le contraire même de la disposition naturelle inclinant déterminément à une seule chose. — Que s'il s'agit seulement d'une disposition initiale, ou d'un certain commencement de la vertu dans l'homme, rien n'empêche d'affirmer, et nous devons même le faire, que la vertu est naturelle à l'homme. — Toutefois, ceci doit s'entendre différemment, selon qu'il s'agit de la vertu en général, portant indéterminément, et par mode de puissance, sur toutes les vertus, ou de telle vertu déterminément, se distinguant des autres vertus. Dans le premier cas, la disposition initiale qui est le commencement de la vertu, se trouve dans l'homme en raison de ce-

qui est spécifique dans sa nature. Dans le second cas, c'est en raison de ce qui est individuel dans cette même nature. Seulement, pour cette dernière prédisposition, elle aura toujours un caractère particulariste et ne pourra jamais s'appliquer à toutes les vertus dans un même individu. Pour que la prédisposition porte sur toutes les vertus, il faut recourir aux seuls principes essentiels, qui sont, du côté de l'appétit sensible, le fait de pouvoir obéir à la raison, et du côté des facultés supérieures, le double fait de l'inclination naturelle au bien dans la volonté, et de l'existence initiale des premiers principes dans l'intelligence.

Après avoir déterminé le mode dont la vertu humaine peut être naturelle dans l'homme, saint Thomas se demande s'il est quelque vertu qui soit causée en nous par l'accoutumance des actes. C'est la question des vertus acquises; et nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article II.

S'il est quelque vertu qui soit causée en nous par l'accoutumance des actes ?

Trois objections veulent prouver que « les vertus ne peuvent pas être causées en nous par l'accoutumance des actes ». — La première cite « une glose de saint Augustin » (S. Prosper, *sent.* CVI) « sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 23) : *Tout ce qui n'est pas de bonne foi est péché* », où « il est dit : *Toute la vie des infidèles est péché; et il n'est aucun bien en dehors du souverain Bien. Où manque la connaissance de la vérité, la vertu est fausse même à supposer la conduite excellente.* Or, la foi ne peut point s'acquérir par les œuvres; elle est causée en nous par Dieu, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. II (v. 8) : *C'est la grâce qui vous a sauvés par la foi.* Donc, il n'est aucune vertu qui puisse s'acquérir en nous pas l'accoutumance des actes ». — La seconde objection observe que « le péché, étant le contraire de la vertu, est incompatible avec elle. Or, l'homme ne peut éviter le péché qu'avec la grâce

de Dieu, selon cette parole de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 21) : *J'ai appris que je ne puis pas être continent autrement, à moins que Dieu ne l'accorde.* Donc il ne peut pas se produire des vertus en nous, par l'accoutumance des œuvres; mais seulement par le don de Dieu ». — La troisième objection, fort intéressante, dit que « les actes qui tendent à la vertu, sont en deçà de la perfection de la vertu. Or, l'effet ne peut pas être supérieur à sa cause. Donc, il n'est aucune vertu qui puisse être causée par des actes qui la précèdent. »

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 16, 22), que le bien est plus efficace que le mal. Or, les actes mauvais causent en nous les habitus des vices. Donc, à bien plus forte raison, les actes bons pourront causer les habitus des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise en quoi consiste la question actuelle. Il nous rappelle que « la question générale de la production des habitus a été traitée plus haut (q. 51, art. 2, 3). Maintenant, c'est d'une façon spéciale, au sujet de la vertu, que nous devons nous en enquérir. Et, à ce sujet, il faut considérer que la vertu de l'homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 3, 4), le perfectionne par rapport au bien. Et parce que la raison de bien consiste dans *la mesure, l'espèce et l'ordre*, comme s'exprime saint Augustin, au livre de *la Nature du bien* (ch. III) [cf. I p., q. 5, art. 5], ou, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. XI (v. 21), dans *le nombre, le poids et la mesure*, il faut que le bien de l'homme se considère en raison d'une certaine règle », qui soit sa mesure. « Cette règle, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 3, 4), est double; savoir : la raison de l'homme; et la loi divine. Et parce que la loi divine est la règle supérieure, elle doit s'étendre plus loin que la raison humaine; en ce sens que tout ce qui est réglé par la raison humaine est aussi réglé par la loi divine, mais non inversement » : la raison humaine, en effet, n'est qu'une participation de la loi divine, au sens général de ce dernier mot, comme nous aurons à l'expliquer plus tard (q. 91 et suiv.) — Nous dirons donc, et c'est la conclusion formulée ici par saint Thomas, que « la vertu de l'homme ordonnée au bien qui se détermine par la règle de la

raison humaine peut être causée par les actes humains; en ce sens que ces actes procèdent de la raison, dont le pouvoir et la règle constitue précisément ce bien-là » : il y a donc ici proportion parfaite entre l'effet et sa cause; tout demeure dans le domaine de la raison et de son activité propre. — « Mais s'il s'agit de la vertu qui ordonne au bien mesuré par la loi divine », au sens proprement surnaturel de ce mot, « et non par la raison humaine, elle ne saurait être causée par les actes humains, dont le principe est la raison; elle n'est causée en nous que par la seule opération divine. C'est pour cela que définissant cette vertu, saint Augustin a mis, dans la définition de la vertu, *que Dieu produit en nous, sans nous* ».

« Et c'est aussi de ces sortes de vertus que procédait la *première objection* ». D'où il suit que cette objection se trouve résolue.

L'*ad secundum* accorde que « la vertu, infusée par Dieu, surtout si on la prend dans sa perfection, ne souffre pas avec soi le péché mortel. Mais la vertu acquise humainement peut souffrir avec soi quelque acte de péché, même mortel; car l'usage de l'habitus est soumis au pouvoir de notre volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 49, art. 3); et l'habitus de la vertu acquise n'est pas détruit par un seul acte de péché, l'habitus n'ayant point, comme contraire direct, l'acte, mais seulement l'habitus. Il suit de là que si l'homme ne peut point, sans la grâce, éviter le péché mortel, en telle sorte qu'il ne péche jamais mortellement », comme nous le montrerons plus tard, dans le traité de la grâce (q. 109), « il n'est pourtant pas impossible que l'homme acquière l'habitus d'une vertu qui le fera s'abstenir pour l'ordinaire des actes mauvais, surtout des actes qui sont en opposition violente avec la raison. — Il y a, d'ailleurs, ajoute saint Thomas, des péchés mortels que l'homme ne peut, en aucune manière, éviter sans la grâce; et ce sont ceux qui s'opposent directement aux vertus théologales, qui sont en nous par le don de la grâce. Mais ceci sera expliqué plus complètement dans la suite » (q. 109, art. 4).

L'objection à résoudre était la suivante : — Si l'homme pouvait acquérir des vertus par ses propres actes, sans qu'il soit

nécessaire que ces vertus viennent de Dieu, il pourrait aussi éviter le péché, à lui tout seul, sans la grâce; car où se trouve la vertu, le péché ne peut pas se trouver. Or, ceci n'est pas. Donc, le reste n'est pas, non plus. — Saint Thomas répond qu'en effet, et nous le montrerons plus tard, l'homme, dans son état actuel, ne peut pas éviter, d'une façon absolue, tout péché mortel, à moins que sa nature soit guérie par la grâce; et, quand elle est ainsi guérie, en telle sorte qu'elle ait reçu, non point seulement, et par mode d'exception, quelque grâce d'occasion se référant à telle ou telle vertu, mais l'ensemble des vertus inséparables de la grâce sanctifiante, tout péché mortel est incompatible avec cet état de vertu. Mais l'homme peut, même dans l'état actuel de sa nature, acquérir par ses propres actes, sous l'action générale de la motion divine, n'impliquant point cependant un ordre spécial aux habitus infus de la grâce et des vertus surnaturelles, certains habitus de vertus, qui, étant des habitus vertueux, au sens humain et naturel de ce mot, et des habitus acquis, pourront être compatibles avec des actes graves opposés à ces habitus, bien que d'une façon habituelle ils inclinent aux actes contraires, surtout dans les choses où la raison exerce plus facilement et plus manifestement son empire et ses droits. — Retenons, au passage, ce caractère des vertus strictement humaines, que vient de nous signaler saint Thomas, et que nous retrouverons bientôt, quand il s'agira des vertus des infidèles ou de ceux qui n'ont pas la charité et la grâce (q. 65, art. 2).

L'*ad tertium* doit être noté avec le plus grand soin. Cajétan y voit une manifestation de ce profond génie philosophique de saint Thomas qui place, dans cet ordre, notre saint Docteur au tout premier rang — *nulli philosophorum secundus*. — Il s'agissait de répondre à cette objection, que toute cause étant plus noble que son effet, l'on ne peut pas assigner, comme causes génératrices des vertus, des actes antérieurs à l'existence même de ces vertus. — Saint Thomas répond que « pour les vertus acquises, préexistent en nous, selon qu'il a été dit (art. 1), certains germes ou certains principes mis en nous par la nature. Et précisément ces principes sont plus nobles que les vertus acquises par leur action. C'est ainsi que l'intelligence des prin-

cipes spéculatifs est plus noble que la science des conclusions; et la rectitude naturelle de la raison, plus noble que la rectification de l'appétit, qui se fait par la participation de la raison, rectification qui constitue la vertu morale. Et donc » le principe invoqué par l'objection, que la cause est plus noble que l'effet, se trouve parfaitement sauvegardé ici; car « c'est en tant qu'ils procèdent de principes plus hauts, que les actes humains peuvent causer les vertus acquises humaines ». — La doctrine de cet *ad 3um* est l'application, à la question des vertus, de la doctrine exposée plus haut, pour les habitus en général, q. 51, art. 2.

A l'occasion de cet article 2, q. 51, nous avions reproduit, dans notre précédent volume, p. 593, la seconde partie de l'article 9 de la question 1 *des Vertus*, où saint Thomas explique de façon si lumineuse le mode dont s'effectuent en nous, sous l'action des actes répétés, nos divers habitus acquis. — On nous saura gré de reproduire ici la première partie de ce même article, où notre saint Docteur montre, en une langue si savoureuse, qu'il doit y avoir, en nous, ce double genre de vertus, humaines et divines, dont il nous a parlé dans le présent article de la *Somme*.

« La vertu d'une chose, dit-il, est ce qui rend bonne son opération. Et parce que tout être est pour son opération, que d'ailleurs le bien d'une chose consiste en ce qu'elle se trouve comme il convient par rapport à sa fin, il faut que toute chose, par la vertu qui est la sienne, soit constituée bonne et agissant bien. D'autre part, le bien propre de chaque être diffère du bien propre de ce qui n'est pas lui », à prendre ce bien propre soit au point de vue individuel, soit au point de vue spécifique, selon qu'un individu diffère d'un autre individu, ou une espèce d'une autre espèce. « C'est qu'en effet les perfections se trouvent diverses selon la diversité des êtres à perfectionner : autre est le bien de l'homme; autre, celui du cheval; autre, celui de la pierre. Et, pour l'homme lui-même, on aura diversité de biens selon que l'homme est considéré par rapport à des états divers. Le bien de l'homme, en effet, n'est pas le même, selon qu'il s'agit de l'homme en tant qu'homme, ou de l'homme pris comme citoyen » ou

comme membre de la société. « Le bien de l'homme en tant qu'homme est d'avoir sa raison perfectionnée par la connaissance de la vérité et son appétit inférieur réglé selon la règle de la raison; car l'homme est constitué tel par le fait d'être raisonnable » : il faut donc, pour qu'il soit ce qu'il doit être comme homme, que tout en lui soit conforme au bien de la raison. « Comme citoyen » ou comme membre de la société, « le bien de l'homme consistera à être ordonné, selon que l'exige le bien de la cité, par rapport à tous ceux avec qui il doit vivre. C'est ce qui a fait dire à Aristote, dans son troisième livre des *Politiques*, que la vertu de l'homme, le constituant bon, comme homme, n'est pas la même que la vertu qui le fait bon comme citoyen ». Il y a donc diversité de vertus, pour l'homme, selon la diversité de ses états; selon, par exemple, qu'on le considère à titre individuel, ou selon qu'on le considère comme membre d'une société. — Or, à ce second titre, nous trouvons encore une autre différence dans l'homme. C'est qu'en effet, « l'homme n'est pas seulement citoyen ou membre d'une cité terrestre; il fait aussi partie de la cité céleste, appelée Jérusalem, qui a le Seigneur pour roi ou gouverneur, et pour citoyens les anges et les saints, soit qu'ils règnent dans la gloire et jouissent du repos dans la Patrie, soit qu'ils continuent d'être encore pèlerins sur la terre, selon cette parole de l'Apôtre, *aux Éphésiens*, ch. II (v. 19) : *Vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu*. Et précisément pour que l'homme fasse partie de cette cité, sa nature ne suffit pas; il faut qu'il y soit élevé par la grâce. Car il est manifeste que les vertus qui doivent appartenir à l'homme selon qu'il est membre de cette cité ne peuvent point être acquises par lui sous l'action de ses principes naturels ». Nous sommes ici dans un autre ordre, dans l'ordre strictement divin, où l'unique source de tout bien est l'action propre et directe de Dieu Lui-même.

Cette action propre et directe de Dieu Lui-même doit produire en nous, la chose n'est pas douteuse, les vertus théologales qui sont le principe de toute notre vie surnaturelle et divine. Mais est-il besoin d'autres vertus, en plus de celles-là, qui devraient,

elles aussi, être en nous par l'action immédiate de Dieu. — C'est la question des vertus morales infuses. Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article III.

S'il est des vertus morales qui soient en nous par infusion?

Trois objections veulent prouver qu' « en dehors des vertus théologales, il n'est point d'autres vertus en nous qui soient infuses par Dieu ». — La première est que « ce qui peut être fait par les causes secondes n'est point fait par Dieu immédiatement, si ce n'est peut-être quelquefois par mode de miracle ; car, ainsi que le dit saint Denis (*Hiérarchie céleste*, ch. IV), *la loi de la Divinité est de conduire les choses ultimes par celles du milieu*. Or, les vertus intellectuelles et morales peuvent être causées en nous par nos actes, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il n'est donc pas à propos qu'elles soient causées par infusion ». — La seconde objection dit que « dans les œuvres de Dieu, il n'y a jamais rien de superflu, bien moins encore que dans les œuvres de la nature. Or, pour nous ordonner au bien surnaturel, les vertus théologales suffisent. Donc il n'y a point d'autres vertus surnaturelles, qui doivent être causées en nous par Dieu ». — La troisième objection, insistant dans le même sens, remarque que « la nature ne fait jamais par deux ce qu'elle peut faire par un ; et beaucoup moins Dieu Lui-même. Or, Dieu a mis dans notre âme les semences des vertus, comme le dit la Glose, sur l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 15, 16). Donc il ne faut pas qu'Il cause en nous d'autres vertus par infusion ».

L'argument *sed contra* est le texte de *la Sagesse*, ch. VIII (v. 7) : *Il enseigne la sobriété et la justice, la prudence et la force* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les effets doivent être proportionnés à leurs causes et à leurs principes. Or, toutes les vertus, soit intellectuelles soit morales, qui s'acquièrent par nos actes, procèdent de certains principes naturels préexistant en nous, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I ; q. 51, art. I).

D'autre part, en lieu et place de ces principes naturels, sont conférées à nous, par Dieu », dans l'ordre surnaturel, « les vertus théologales, qui nous ordonnent à la fin surnaturelle », comme les principes naturels nous ordonnent à la fin naturelle, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 1). Il suit de là que ces vertus théologales doivent avoir qui leur correspondent proportionnellement d'autres habitus causés par Dieu en nous, qui seront aux vertus théologales ce que sont les vertus intellectuelles et morales aux principes naturels des vertus ». — Dans le commentaire des *Sentences*, liv. III, dist. 33, q. 1, art. 2, q^la^ 3, saint Thomas prouvait ainsi la même conclusion : « Les semences de vertus qui sont en nous, sont l'ordonnance de la volonté et de la raison au bien qui nous est connaturel. Mais parce que l'homme est ordonné par la divine libéralité à un bien surnaturel, qui est la gloire éternelle, les semences naturelles des vertus ne peuvent point causer des vertus proportionnées à cette seconde fin. Il a donc fallu que des vertus ordonnant notre vie à cette fin soient causées en nous par Celui qui a causé en nous l'inclination à cette fin; c'est-à-dire par Dieu, auteur de la grâce ».

L'ad primum accorde que « certaines vertus intellectuelles et morales peuvent être causées en nous par nos actes; mais ces vertus ne sont point proportionnées aux vertus théologales. Et voilà pourquoi, il faut, en dehors d'elles, que d'autres vertus leur étant proportionnées soient causées immédiatement par Dieu ».

L'ad secundum fait observer que « les vertus théologales nous ordonnent suffisamment à la fin surnaturelle, pour ce qui est du commencement de cette ordonnance, c'est-à-dire par rapport à Dieu Lui-même en Lui-même immédiatement. Mais il faut que par d'autres vertus infuses l'âme soit perfectionnée relativement aux autres choses, toujours cependant en vue de Dieu » fin surnaturelle. — Les vertus théologales nous disposent comme il convient par rapport à la fin surnaturelle; mais non par rapport aux choses qui sont en deçà de cette fin et qui cependant lui doivent être ordonnées dans notre nouvelle vie surnaturelle.

L'ad tertium dit que « la vertu de ces principes naturels innés ne s'étend pas au delà de la proportion de leur nature,

Et voilà pourquoi, par rapport à la fin surnaturelle, l'homme a besoin d'être perfectionné par d'autres principes surajoutés ».

Telle est donc la raison des vertus autres que les vertus théologales, et qui doivent être infuses comme elles, c'est-à-dire causées en nous immédiatement par Dieu Lui-même, sans qu'il puisse y avoir, dans la créature, par rapport à ces vertus, autre chose qu'une puissance de réception. « La nature, dit saint Thomas, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 10, *ad 2um*, pourvoit à l'homme dans les choses qui lui sont nécessaires, mais selon sa vertu. Aussi bien, par rapport aux choses qui ne dépassent pas la vertu de la nature, l'homme a par nature non seulement les principes réceptifs » ou la puissance de recevoir, « mais encore les principes actifs; quant à ce qui dépasse la vertu de la nature, l'homme a » seulement « par nature l'aptitude à recevoir ». Cette aptitude à recevoir est ce qu'on a appelé la puissance obédientielle dans la créature. Et l'on voit, par là, combien sont dans l'erreur ceux qui veulent entendre la puissance obédientielle au sens d'un certain pouvoir actif dans la créature. « Les qualités naturelles, dit saint Thomas, dans le commentaire des *Sentences*, liv. I, dist. 17, q. 2, art. 2, sont tirées de la puissance de la matière, parce que lors de la création Dieu a mis dans la matière comme les commencements de ces qualités; d'où il suit que lorsqu'elles passent à l'acte, c'est un passage de l'imparfait au parfait. Mais il n'en va pas de même pour les dons de la grâce. Ils ne sont point tirés de la puissance » active ou positive « de la nature; car il n'est rien dans la puissance naturelle, qui ne puisse être amené à l'acte par un agent naturel ». Or, les dons de la grâce ne sont point de cette sorte. Tout leur principe actif est en Dieu, et en Dieu seul. Il n'y a rien, dans l'ordre créé, qui leur soit proportionné, comme aux effets naturels sont proportionnés des agents naturels. La seule chose qui soit dans la créature, par rapport à eux, est la possibilité de les recevoir, quand il plaît à Dieu de les causer.

Et nous ne devons même pas concevoir que les vertus dont nous parlons soient causées dans l'homme par l'action des vertus théologales, comme elles sont causées dans l'ordre naturel par

l'action des principes naturels auxquels correspondent les vertus théologales dans l'ordre surnaturel. La raison est celle que nous venons d'indiquer. C'est qu'il n'y a rien, dans l'homme, par mode de puissance réelle, se référant à ces vertus et pouvant être amené à l'acte sous l'action de la créature, même élevée à l'état surnaturel. Il y faut l'action propre de Dieu amenant à l'être une réalité nouvelle qui ne préexistait pas, non pas même par mode de commencement ou d'état potentiel positif, dans la créature. Toutefois, cette production n'est pas une création, puisqu'il s'agit d'un être accidentel et non d'un être substantiel. Mais c'est une production qui requiert absolument l'action propre de Dieu, et où la créature ne peut avoir d'action que d'une façon participée ou instrumentale, comme il sera dit plus tard quand nous parlerons de la causalité des sacrements.

Ces vertus ainsi infuses par Dieu, en plus des vertus théologales, sont requises pour l'harmonie et le complément de notre être moral surnaturel. Mis à même de connaître et de vouloir la fin surnaturelle, par les vertus théologales, il faut que nous soyons mis à même de connaître et de vouloir toutes les choses qui sont en deçà de cette fin et qui cependant peuvent ou doivent lui être ordonnées à titre de moyens. Sans cela, notre être moral surnaturel serait incomplet et tronqué. Il serait quelque chose d'incohérent et de monstrueux. Il aurait ce qu'il faut pour agir par rapport à la fin et il n'aurait pas ce qu'il faut pour agir par rapport aux moyens qui doivent être ordonnés à l'obtention de cette fin. — On a quelque peine à comprendre, quand on a une fois saisi cette admirable raison de saint Thomas, si profonde et si démonstrative, que des théologiens aient pu encore mettre en doute la nécessité et l'existence de ces vertus surnaturelles infuses.

Dans un dernier article, saint Thomas, précisant toujours plus la nature des vertus qu'il vient d'établir de façon si rigoureuse, compare ces nouvelles vertus infuses aux vertus acquises pouvant exister dans l'homme, et se demande si elles s'en distinguent spécifiquement.

C'est ce que nous allons examiner avec le saint Docteur à l'article qui suit.

Article IV.

Si la vertu que nous acquérons par l'accoutumance des actes est de même espèce avec la vertu infuse?

Trois objections veulent prouver que « les vertus infuses ne sont pas d'une autre espèce que les vertus acquises ». — La première arguë de ce que « la vertu acquise et la vertu infuse, d'après ce qui a été dit (art. préc.), ne semblent différer qu'en raison de l'ordre à la fin dernière. Or, les habitus et les actes humains ne tirent pas leur espèce de la fin dernière » (à ce titre ils se ressemblent tous), « mais de la fin prochaine », qui peut être distincte. « Il s'ensuit que les vertus morales ou intellectuelles infuses ne diffèrent point spécifiquement des vertus acquises. » — La seconde objection observe que « les habitus sont connus par les actes. Or, il n'y a qu'un même acte pour la tempérance infuse et la tempérance acquise; savoir : modérer les plaisirs du toucher. Donc elles ne diffèrent point en espèce ». — La troisième objection remarque que « la vertu acquise et la vertu infuse diffèrent en ce qui est d'être fait immédiatement par Dieu ou par la créature. Or, il n'y a pas de différence spécifique entre l'homme formé par Dieu immédiatement », au commencement, « et celui qui s'engendre par voie de nature; ni non plus entre l'œil que Dieu rendit miraculeusement à l'aveugle, et celui qui se forme par la vertu naturelle. Donc il semble qu'il n'y a qu'une même espèce pour la vertu acquise et pour la vertu infuse ».

L'argument *sed contra* oppose que « toute différence placée dans la définition, diversifie l'espèce quand on la retire. Or, dans la définition de la vertu infuse on place ces mots : *que Dieu cause en nous sans nous*, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2; q. 55, art. 4). Donc la vertu acquise, qui n'a point ce caractère, n'est pas de même espèce avec la vertu infuse ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « c'est d'une double manière que les habitus diffèrent spécifiquement. —

D'abord, selon qu'il a été dit déjà (q. 54, art. 2; q. 56, art. 2; q. 60, art. 1), en raison des raisons spéciales et formelles de leurs objets. Or, l'objet de toute vertu est le bien considéré en sa matière propre; comme, par exemple, l'objet de la tempérance est le bien en ce qui cause du plaisir par le sens du toucher. De cet objet, la raison formelle vient de la raison, qui fixe la mesure en ces sortes de plaisirs; les plaisirs eux-mêmes en constituent la matière. D'autre part, il est manifeste que la mesure fixée en ces sortes de plaisirs selon la règle de la raison humaine, n'est point de même nature que la mesure fixée selon la règle divine. Si, par exemple, il s'agit du boire et du manger, la raison humaine fixera comme mesure le fait de ne pas nuire à la santé du corps et de ne pas être un obstacle pour l'acte de la raison; la règle de la loi divine requiert, en plus, que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude* (*aux Corinthiens*, I, ch. IX, v. 27) par l'abstinence de nourriture et de boisson et autres choses de ce genre ». — Dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 33, q. 1, art. 2, q^la^ 4, *ad 2um*, saint Thomas disait : « Bien que pour la vertu acquise et pour la vertu infuse, l'acte soit matériellement le même, il ne l'est pas formellement; car la vertu acquise fixe la mesure des circonstances selon la proportion au bien civil », qui est celui de la vie présente; « tandis que la vertu infuse fixe la mesure selon la proportion au bien de la gloire éternelle. Et de là vient que certaines choses superflues selon la vertu civile, sont parfaitement mesurées selon la vertu infuse; comme, par exemple, que l'homme jeûne, ou qu'il se livre volontairement à la mort pour la défense de la foi ». — Et saint Thomas de conclure, ici, dans la *Somme*. « Il est donc manifeste », à considérer la première raison de différence spécifique se tirant du côté de la diversité des raisons formelles dans leurs objets, « que la tempérance acquise et la tempérance infuse diffèrent en espèce; et la même raison vaut pour les autres vertus ».

« D'une autre manière, les habitus diffèrent spécifiquement, selon les natures auxquelles ils sont ordonnés; c'est ainsi que la santé de l'homme et celle du cheval diffèrent spécifiquement, en raison de la diversité des natures auxquelles chacune d'elles est

ordonnée. C'est dans le même sens qu'Aristote dit, au troisième livre des *Politiques* (ch. II, n. 2; de S. Th., leç. 3), que les vertus des citoyens sont différentes, selon les diverses formes politiques »; car la manière de travailler au bien public n'est pas la même en ces diverses formes. « De cette sorte, il y a une différence spécifique entre les vertus morales infuses, qui visent le bien de l'homme, selon qu'il est *concitoyen des saints et appartenant à la famille de Dieu* (*aux Éphésiens*, ch. II, v. 19), et les autres vertus acquises, dont le propre est d'ordonner l'homme par rapport aux choses humaines ».

Cette seconde raison diffère de la première en ce qu'elle l'explique et marque son fondement. Si, en effet, les prescriptions de la raison et de la loi divine diffèrent, c'est parce que dans un cas il ne s'agit que de la nature de l'homme, tandis que dans l'autre il s'agit de la nature divine participée en nous. — On aura remarqué que les deux raisons n'étaient point expressément distinguées dans le texte des *Sentences*, comme elles le sont dans l'article de la *Somme*, bien qu'elles le fussent implicitement : la raison générale, en effet, ne suffirait pas pour distinguer chacune des vertus dans les deux ordres.

C'est ce que disait la première objection. Et saint Thomas répond, à *l'ad primum*, que « la vertu infuse et la vertu acquise diffèrent non seulement en raison de l'ordre à la fin dernière, mais aussi selon l'ordre à leurs objets propres, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'ad secundum appuie aussi sur la diversité des raisons formelles en ces diverses vertus. « Ce n'est point la même raison qui règle la mesure des plaisirs du sens du toucher dans la vertu acquise et dans la vertu infuse, ainsi qu'il a été dit. Et voilà pourquoi l'acte de ces vertus n'est pas le même », comme le concluait à tort l'objection.

L'ad tertium dit que « l'œil de l'aveugle-né fut fait par Dieu en vue du même acte qui est celui de l'œil formé par la nature; et voilà pourquoi il fut de même espèce. Et il en serait de même, si Dieu voulait causer miraculeusement dans l'homme les mêmes vertus qui sont acquises par nos actes. Mais tel n'est pas le cas, au sujet des vertus qui nous occupent, ainsi qu'il a été dit ».

Cette dernière réponse de saint Thomas touche à la question de ce qu'on appelle le surnaturel *quoad modum*, pour le distinguer du surnaturel *quoad substantiam*. Le premier porte uniquement sur le mode de produire; le second porte sur la nature même de ce qui est produit. Et si le premier peut s'appliquer à tout ce qui existe par voie de nature; car tout cela pourrait être produit miraculeusement par Dieu; le second ne s'applique qu'à ce qui est ordonné à la nature divine participée dans la créature. C'est donc la nature propre de Dieu, avec sa fin à elle et son mode d'agir, qui constitue, selon qu'elle est participée dans les créatures, la raison formelle du surnaturel proprement dit. Il implique essentiellement la grâce sanctifiante, divinisant l'essence de l'homme; puis les vertus théologales, ordonnant l'agir humain par rapport à la fin surnaturelle qui est propre à la vie divine; et aussi toutes les autres vertus intellectuelles ou morales, qui doivent ordonner les divers aspects de l'agir humain par rapport aux moyens que commande la nouvelle fin surnaturelle de l'homme. — Nous verrons bientôt qu'il s'y ajoute encore un autre ordre de perfections, appelées d'un nom spécial, savoir les dons du Saint-Esprit. — Mais avant de considérer ce dernier point de l'organisme psychologique surnaturel, il nous faut, complétant ce qui a trait à l'étude des vertus, considérer ce que saint Thomas appelle leurs « propriétés ». Ce sont les quatre questions du « milieu », de la « connexion », de l' « égalité », de la « durée » des vertus. — D'abord, la question du milieu.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIV.

DU MILIEU DES VERTUS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les vertus morales consistent dans le milieu?
2° Si le milieu de la vertu morale est un milieu d'objet, ou un milieu de raison?
3° Si les vertus intellectuelles consistent dans le milieu?
4° Si les vertus théologales consistent dans le milieu?

Les deux premiers articles, comme on le voit, traitent du milieu dans les vertus morales; le troisième, dans les vertus intellectuelles; le quatrième, dans les vertus théologales. — D'abord, dans les vertus morales, quant à l'existence de ce milieu; et quant à sa nature. — L'article premier traite de l'existence.

Article Premier.

Si les vertus morales consistent dans le milieu?

Le mot « milieu » se prend ici dans son sens le plus littéral, pour autant qu'il signifie ce qui se trouve entre deux extrêmes. — Trois objections veulent prouver que « la vertu morale ne consiste pas dans le milieu ». — La première observe que « la raison d'extrême répugne à la raison de milieu. Or, la raison d'extrême est essentielle à la vertu; il est dit, en effet, au premier livre *du Ciel* (ch. XI, n. 7, 8; de S. Th., leç. 25), que *la vertu est l'extrême de la puissance*. Donc la vertu morale ne consiste pas dans le milieu ». — La seconde objection note que

« ce qui est le plus grand n'a pas raison de milieu. Or, il est des vertus morales qui tendent à ce qu'il y a de plus grand; telles, la magnanimité, qui porte sur les plus grands honneurs; et la magnificence, qui porte sur les plus grandes dépenses, comme il est dit au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. II, III; de S. Th., leç. 6 et suiv.). Donc toute vertu morale ne consiste pas dans le milieu ». — La troisième objection dit que « s'il est essentiel à la vertu morale de rester dans le milieu, il faudra que la vertu morale ne se perfectionne pas, mais qu'elle se corrompe, au contraire, du fait qu'elle tendra à l'extrême. Or, il est des vertus morales qui se perfectionnent par cela même qu'elles tendent à l'extrême; ainsi en est-il de la virginité, qui s'abstient de tout plaisir sexuel, et qui par suite occupe le point extrême et devient la chasteté la plus parfaite; de même, donner tout aux pauvres est le dernier acte de perfection dans la miséricorde ou la libéralité. Il semble donc qu'il n'est pas essentiel à la vertu morale de se trouver dans le milieu ».

L'argument *sed contra* est le mot d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), que *la vertu morale est un habitus électif consistant dans le milieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait, que « la vertu, selon qu'il ressort de tout ce qui a été dit plus haut (q. 55, art. 3), a, dans sa raison, d'ordonner l'homme au bien. D'autre part, la vertu morale consiste proprement à perfectionner la partie affective de l'âme touchant une certaine matière déterminée ». Il faut donc voir en quoi consiste la perfection ou le bien de la partie affective de l'âme, pour savoir exactement en quoi consiste la vertu morale. Et précisément, « la partie affective a pour propriété d'être mesurée et réglée, en ce qui est de ses mouvements, par la raison elle-même. Or, il est manifeste que le bien de tout ce qui a une règle et une mesure est de se conformer à sa règle; c'est ainsi que le bien, dans les choses d'art, consiste à suivre exactement les règles de l'art. Et, par suite, le mal, en ces sortes de choses, consistera dans le fait de ne pas s'accorder avec sa règle ou sa mesure; ce qui peut arriver ou parce qu'on dépassera la mesure ou parce qu'on ne l'atteindra pas; comme on le

voit en tout ce qui est soumis à une mesure ou à une règle. Il suit de là manifestement que le bien de la vertu morale consiste dans l'adéquation à la mesure de la raison. Et parce que, non moins manifestement, l'égalité ou la conformité est ce qui se trouve au milieu entre ce qui dépasse et ce qui n'atteint pas, il s'ensuit, de toute évidence, que la vertu morale consiste dans le milieu ».

L'*ad primum* explique comment il peut y avoir, dans la vertu morale, cette raison de milieu dont nous avons parlé, et la raison d'extrême ou de fin, qui est essentielle à toute vertu, d'après Aristote. — « La vertu morale, nous dit saint Thomas, tire sa bonté de la règle de la raison; et, comme matière, elle a les passions ou les opérations. Si donc la vertu morale se compare à la raison, de ce chef, quant à ce qui est de la raison », où peut intervenir un double rapport, celui d'être conforme à elle ou celui de ne pas lui être conforme, « la vertu morale a la raison du premier extrême, qui est la conformité; et ce qui dépasse ou n'atteint pas a raison de l'autre extrême, qui est la non-conformité. Mais si l'on considère la vertu morale du côté de sa matière, elle a raison de milieu, pour autant qu'elle ramène la passion à la règle de la raison. C'est pour cela qu'Aristote dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 17; de S. Th., leç. 7), que *la vertu, dans sa substance, est un milieu*, selon que la règle de la vertu rectifie sa propre matière; mais *selon sa raison de bien et de parfait, elle est un extrême*, en ce sens qu'elle est la conformité à la raison ». — Les passions, réglées par la vertu morale, sont au milieu, entre les passions qui excèdent et celles qui demeurent en deçà, et qui sont, les unes comme les autres, matière de vice : lequel vice, qu'il s'agisse de celui qui incline aux passions allant au delà, ou de celui qui incline aux passions restant en deçà, a raison d'extrême s'opposant à l'autre extrême qu'est la vertu, par rapport à ce terme commun qu'est la règle de la raison : tandis que la vertu lui est conforme, le vice ne l'est pas.

L'*ad secundum* fait observer que « le milieu et les extrêmes se considèrent, dans les passions et dans les actions, en raison de circonstances diverses. Il se pourra donc que dans une vertu,

une chose soit extrême selon telle circonstance, qui cependant occupera le milieu selon les autres circonstances, étant conforme à la raison. Or, il en est ainsi de la magnificence et de la magnanimité » dont parlait l'objection. « Si, en effet, on considère la quantité absolue de ce que visent le magnifique et le magnanime, on a quelque chose d'extrême ou de très grand; mais si on considère cela par rapport aux autres circonstances, on y retrouve la raison de milieu; car ces sortes de vertus tendent à leur objet », qui est, en soi, nous l'avons dit, chose plutôt grande, et ayant, matériellement parlant, raison d'excès, « selon la règle de la raison; c'est-à-dire où il faut, et quand il faut, et pour la fin qu'il faut. L'excès consisterait à y tendre quand il ne faut pas, où il ne faut pas, pour des fins qu'il ne faut pas. Le défaut ou le trop peu, au contraire, de ne pas y tendre quand il faut, où il faut et pour les fins qu'il faut. C'est ce qui a fait dire à Aristote, au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 8) : *Le magnanime va à l'extrême dans la grandeur; mais comme il y va selon qu'il convient, il garde le milieu* ». — On voit, par là, que même dans la matière de la vertu, nous pouvons retrouver la raison d'extrême et la raison de milieu, s'harmonisant parfaitement ensemble. La raison d'extrême se considère du côté de l'objet en lui-même pris matériellement; la raison de milieu, selon les circonstances dans lesquelles il se réalise. C'est du côté de ces dernières que se prend la raison de vice ou de vertu, quand, de par ailleurs, la raison d'extrême ou de très grand, du côté de l'objet pris en lui-même, demeure chose indifférente ou même chose bonne aux yeux de la raison.

L'*ad tertium* applique cette même doctrine à la question de la virginité et de la pauvreté dont parlait l'objection. — « La même raison, déclare saint Thomas, qui a été donnée pour la magnanimité, vaut pour la virginité et pour la pauvreté. La virginité, en effet, s'abstient de tous les plaisirs sexuels, et la pauvreté de toutes les richesses pour la fin qui convient et dans la mesure qui convient, c'est-à-dire conformément à la volonté de Dieu et pour la vie éternelle. Que si on le faisait selon qu'il ne convient pas, c'est-à-dire en se conformant à quelque vaine

superstition, ou encore dans un but de vaine gloire, ce serait un vice par mode d'excès. Si, au contraire, on ne le faisait pas quand il le faut ou selon qu'il le faut, ce serait un vice par mode de manque; comme il arrive en ceux qui transgressent le vœu de virginité ou de pauvreté ».

Il est essentiel à la vertu morale de consister dans le milieu : en ce sens qu'elle a pour mission de faire que dans les passions ou dans les actions émanant de l'homme, tout soit conforme à la règle de la raison, évitant également ce qui passerait au delà ou ce qui resterait en deçà. C'est en ce sens que nous parlons de *juste milieu* pour la vertu morale. L'on voit immédiatement que ce juste milieu, en lequel nous faisons consister la vertu morale, n'a rien de commun avec l'appellation de même nature qu'on a donnée parfois à certain mode d'agir, dans l'ordre de la pensée, ou de l'intérêt public, prétendant, lui aussi, éviter tout excès, mais se confinant plutôt en un certain égoïsme fait de paresse intellectuelle et d'indifférence au bien supérieur de la vérité et de la justice. Ce juste milieu, bien loin d'être une vertu, a pu être qualifié par le Pape Pie X, en l'une de ses Encycliques, des deux mots les plus flétrissants, quand il l'a appelé : *la vile neutralité* (*Communium rerum*). L'on sait aussi la place que Dante a réservée dans son *Enfer*, pour les âmes de ceux qui vécurent *senza infamia e senza lodo :*

« *Mischiate sono a quel cattivo coro*
Degli angeli, che non furon ribelli
Ne fùr fedeli a Dio, ma per se fòro.
Caccianli i ciel per non esser men belli :
Né lo profondo inferno gli riceve,
Che alcuna gloria i rei avrebber d'elli [1]. »

Peut-on concevoir châtiment plus effroyable que cette sorte de rejet et de dégoût inspiré par de telles âmes et au ciel et à

1. Ils sont mêlés au mauvais chœur
Des anges qui ne furent ni rebelles
Ni fidèles à Dieu, mais pour eux-mêmes.
Les cieux les chassent pour n'être pas moins beaux;
Et l'enfer profond ne les veut pas ;
Car les coupables tireraient quelque gloire d'être près d'eux.

l'enfer? Pourtant, le poète trouve encore le secret d'y ajouter, si possible, en mettant sur les lèvres de Virgile, son guide, les paroles suivantes :

> « ... *la lor cieca vita è tanto bassa*
> *Che invidiosi son d'ogni altra sorte.*
> *Fama di loro il mondo esser non lassa,*
> *Misericordia et giustizia gli sdegna :*
> *Non ragioniam di lor, ma guarda e passa*[1]. »

Il n'y a donc pas à confondre le juste milieu de la vertu morale avec l'état vil de ces natures qui semblent n'avoir pas assez de cœur pour aimer ou haïr quoi que ce soit et dont le propre est de toujours demeurer neutres.

Après avoir déterminé que la vertu morale consiste dans le milieu, au sens qui vient d'être précisé, saint Thomas complète ce point de doctrine en examinant le mode dont s'établit ce milieu qui est le propre de la vertu morale. Est-ce un milieu d'objet ou un milieu de raison? Le sens de ces termes nous apparaîtra de lui-même en lisant l'article qui suit.

Article II.

Si le milieu de la vertu morale est un milieu de chose ou un milieu de raison?

Trois objections veulent prouver que « le milieu de la vertu morale n'est pas un milieu de raison, mais un milieu de chose », ou d'objet. — La première est que « le bien de la vertu morale consiste en ce qu'elle occupe le milieu », ainsi qu'il a été dit. « Or, le bien, comme il est dit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. V, ch. IV, n. I) est dans les choses elles-mêmes. Donc le milieu de la vertu morale est un

1. Leur vie aveugle est si misérable
Qu'ils envient le sort de tous les autres.
Le monde n'en garde aucun souvenir
La misericorde et la justice les dédaignent.
N'en parlons plus; regarde, et passe. (Chant III.)

milieu d'objet » et non un milieu de raison. — La seconde objection fait observer que « la raison est la faculté de perception. Or, la vertu morale ne consiste pas dans le milieu des perceptions, mais dans le milieu des opérations et des passions. Donc le milieu de la vertu morale n'est pas un milieu de raison, mais un milieu d'objet ». — La troisième objection dit que « le milieu qui se prend selon une proportion arithmétique ou géométrique, est un milieu d'objet. Or, tel est le milieu de la justice, ainsi qu'il est dit au cinquième livre de l'*Éthique*. Donc le milieu de la vertu morale n'est pas un milieu de raison, mais un milieu d'objet ».

L'argument *sed contra* est le texte d' « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), que *la vertu morale consiste dans le milieu par rapport à nous, selon que la raison le détermine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le milieu de la raison peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, selon que le milieu se trouve dans l'acte même de la raison et comme si cet acte de la raison était ramené au milieu » entre deux extrêmes, qui seraient ici ne pas affirmer ce qui est ou affirmer ce qui n'est pas. « De cette sorte, parce que la vertu morale ne perfectionne pas l'acte de la raison, mais celui de la faculté appétitive, le milieu de la vertu morale n'est pas le milieu de la raison. — Mais, d'une autre manière, on peut appeler milieu de la raison ce que la raison établit en une matière donnée », comme devant être fait, à l'exclusion de ce qui est en plus ou de ce qui est en moins. « De cette sorte, tout milieu de vertu morale est un milieu de raison; parce que, selon qu'il a été dit (art. préc.), on parle de milieu dans la vertu morale, au sujet de la conformité avec la raison droite ». — Toutefois, le milieu de raison entendu en ce second sens et selon qu'il se dit de la vertu morale, peut exister lui-même d'une double manière. « Il arrive, en effet, que parfois le milieu de la raison est aussi le milieu de la chose; et, dans ce cas, il faut que le milieu de la vertu morale soit un milieu d'objet. C'est ce qui a lieu pour la justice. D'autres fois, le milieu de la raison n'est pas le milieu de la chose, mais il se prend par rapport à nous. Ce milieu est

celui qui existe en toutes les autres vertus morales. La raison de cette différence est que la justice a pour objet les opérations qui portent sur les choses extérieures où le droit se fixe d'une façon pure et simple, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 60, art. 2); et voilà pourquoi le milieu de la raison, dans la justice, est identique au milieu de la chose, en ce sens que la justice donne à chacun ce qui lui est dû, rien de plus, rien de moins. Les autres vertus morales, au contraire, ont pour objet les passions intérieures, où le droit ne peut pas être fixé de la même manière, attendu que les passions ne sont pas les mêmes dans les divers hommes; et voilà pourquoi la rectitude de la raison, en ce qui est des passions, doit être fixée par rapport à nous en qui se trouvent ces passions ».

Saint Thomas ajoute que, « par ces explications, les objections se trouvent résolues. Car les deux premières procédaient du milieu de la raison, selon qu'il se trouve dans l'acte même de la raison. Et la troisième, du milieu de la justice ».

Le milieu, qui constitue le bien de la vertu morale, est toujours nécessairement un milieu de raison, en ce sens que la raison doit fixer elle-même ce à quoi la vertu morale doit se tenir, évitant également ce qui serait en deçà ou ce qui serait en delà. Mais quelquefois ce milieu est aussi déterminé objectivement, en lui-même, préalablement à l'acte de la raison, la raison ayant simplement pour office de le reconnaître et de le proclamer. Il en est ainsi pour les choses de la justice. D'autres fois, la raison elle-même doit, par son acte, constituer ce milieu et le déterminer. C'est le cas des autres vertus morales. Saint Thomas, dans le commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. 33, q. 1, art. 3, q^la 2, explique ainsi la différence du rôle de la raison dans les deux cas : « La justice, dit-il, porte sur les opérations et vise l'ordre d'un homme aux autres hommes; et voilà pourquoi les opérations de la justice prennent comme règle celui auquel elles aboutissent. Les autres vertus, au contraire, ont pour objet les passions », dont l'ordre ou la place se détermine par rapport à la raison du sujet en qui elles se trouvent. « Et c'est pourquoi, tandis que les opérations, objet de la justice, doivent s'adapter

à celui qu'elles visent, les passions, objet des autres vertus, doivent s'adapter à la raison ». Dans la justice, le milieu de la vertu est constitué d'après le rapport objectif d'homme à homme; dans les autres vertus, d'après le rapport des passions à la raison dans le même homme.

La question du milieu dans la vertu devait se poser d'abord relativement aux vertus morales. Mais elle se pose aussi pour les vertus intellectuelles. Et nous devons maintenant l'examiner sous ce nouveau rapport.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les vertus intellectuelles consistent dans le milieu?

Trois objections veulent prouver que « les vertus intellectuelles ne consistent pas dans le milieu ». — La première arguë de ce que « les vertus morales consistent dans le milieu en tant qu'elles se conforment à la règle de la raison. Or, les vertus intellectuelles sont dans la raison elle-même; dès lors, on ne voit pas où serait une règle au-dessus d'elles. Et, par suite, elles ne consistent pas dans le milieu ». — La seconde objection remarque que « le milieu de la vertu morale est déterminé par la vertu intellectuelle. Il est dit, en effet, au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), que *la vertu consiste dans le milieu, déterminé par la raison, selon qu'elle se manifeste dans le sage*. Si donc la vertu intellectuelle consiste elle aussi dans le milieu, il faudra que son milieu soit déterminé par une autre vertu; et ainsi l'on procédera à l'infini parmi les vertus »; ce qui est impossible. — La troisième objection dit que « le milieu, au sens propre, est ce qui existe entre des contraires; comme on le voit par Aristote, au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 9; Did., liv. IX, ch. VII, n. 3). Or, dans l'intelligence, il ne semble pas qu'il y ait quelque contrariété; puisque même les contraires, selon qu'ils se trouvent dans l'intelligence, ne sont pas contraires, mais sont connus simultanément, tels

que le blanc et le noir, le sain et le malade. Donc il n'y a pas de milieu dans les vertus intellectuelles ».

L'argument *sed contra* fait observer que « l'art est une vertu intellectuelle, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique*. Et, cependant, pour l'art, il y a un milieu, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 9; de S. Th., leç. 6). Donc la vertu intellectuelle, elle aussi, consiste dans le milieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que « le bien d'une chose consiste dans le milieu, selon qu'elle se conforme à la règle ou à la mesure, qu'il arrive de dépasser ou de ne pas atteindre, ainsi qu'il a été dit (article premier). Or, la vertu intellectuelle est ordonnée au bien, comme la vertu morale, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 3). Il s'ensuit que de la manière dont la vertu intellectuelle se réfère à une mesure, de cette manière elle se réfère à la raison de milieu. D'autre part, le bien de la vertu intellectuelle est le vrai : le vrai absolu, quand il s'agit de la vertu spéculative, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2); le vrai en conformité avec l'appétit rectifié, quand il s'agit de la vertu pratique ». Il n'y a donc qu'à voir comment se trouve la raison de mesure, dans l'un et l'autre de ces deux biens, pour déterminer en chacune de ces vertus la raison de milieu. — « Le vrai de notre intelligence considéré d'une façon absolue », ou dans l'ordre spéculatif, « est mesuré par l'objet; car les choses sont la mesure de notre intelligence, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 2; Did., liv. IX, ch. I, n. 14); c'est, en effet, parce que la chose est ou n'est pas, que la vérité se trouve dans l'opinion et dans le discours » disant que cette chose est ou disant qu'elle n'est pas. « Il suit de là que le bien de la vertu intellectuelle spéculative consiste en un certain milieu par conformité à la chose elle-même, selon qu'elle dit être ce qui est ou n'être pas ce qui n'est pas, où se trouve la raison de vrai. L'excès consistera dans l'affirmation fausse, qui dit être ce qui n'est pas; le défaut, dans la négation fausse, disant ne pas être ce qui est. — De même, le vrai de la vertu intellectuelle pratique, si on le compare à la chose elle-même » affirmée ou niée et qui termine l'acte de connaître, « a raison de

chose mesurée; et, de ce chef, le milieu se prendra de la même manière, par conformité à la chose, dans les vertus intellectuelles pratiques comme dans les vertus intellectuelles spéculatives. — Mais, par rapport à l'appétit » dont il dirige les actes, « le vrai de la vertu intellectuelle pratique a raison de règle et de mesure. D'où il suit que le même milieu qui est celui de la vertu morale, est aussi celui de la prudence, savoir la rectitude de la raison; mais ce milieu est celui de la prudence, comme de la vertu qui règle et qui mesure, tandis qu'il est celui de la vertu morale, comme de la vertu qu'on mesure et qu'on règle. Pareillement, pour l'excès et le manque, on les prendra diversement de part et d'autre ». Dans l'acte de la vertu de prudence, il y a deux choses à considérer : l'acte de connaître; et l'acte de commander. L'acte de connaître dépend lui-même de deux choses : de l'objet, sur lequel porte le jugement de l'intelligence; et de la disposition affective du sujet. Ceci peut se retrouver d'ailleurs, bien qu'à des degrés divers, en toutes les vertus intellectuelles, sauf pour l'intelligence et la syndérèse qui portent sur les tout premiers principes, connus naturellement, et que ne peut jamais modifier la disposition affective du sujet. Or, à considérer toutes ces vertus, en elles-mêmes, et du côté de leur objet, elles ont la raison de chose mesurée, dans leur acte de connaître. Au contraire, dès qu'on passe à l'acte de diriger ou de commander, elles ont la raison de règle et de mesure : laquelle raison de règle ou de mesure n'est pas autre chose que leur acte de connaître appliqué aux facultés d'agir qui dépendent d'elles.

L'*ad primum* répond que « même la vertu intellectuelle a sa mesure, ainsi qu'il a été dit; et selon qu'elle lui est conforme, on parle de milieu en elle ».

L'*ad secundum* déclare qu' « il n'est point nécessaire de procéder à l'infini dans les vertus; parce que la mesure et la règle de la vertu intellectuelle n'est pas quelque autre chose dans le genre de vertu, mais l'objet lui-même », sur lequel porte l'acte de connaître.

L'*ad tertium*, très intéressant et très important, explique que « les choses contraires en elles-mêmes ne sont point contraires dans l'âme, l'une étant la raison de connaître l'autre; mais cepen-

dant on trouve, dans l'intelligence, la contrariété de l'affirmation et de la négation, qui ont raison de choses contraires, comme il est dit à la fin du *Perihermenias* (ch. XIV). Bien qu'en effet, *être* et *n'être pas* ne soient pas contraires, mais seulement contradictoires, si l'on considère ce qu'ils signifient selon qu'on le trouve dans la réalité, car l'un est être et l'autre est pur non-être; cependant si on les réfère à l'acte de l'âme, chacun pose quelque chose. Et voilà pourquoi, *être* et *n'être pas* sont contradictoires; mais l'opinion affirmant que *le bien est bon* est contraire à l'opinion qui affirme que *le bien n'est pas bon*. Et le milieu entre ces deux contraires est la vertu intellectuelle ».

Même la vertu intellectuelle consiste dans un milieu entre deux extrêmes. Ce milieu est l'affirmation exacte de ce qui est ou la négation exacte de ce qui n'est pas. Et les deux extrêmes sont, d'une part, l'affirmation de ce qui n'est pas, ou, de l'autre, la négation de ce qui est. On voit, dès lors, que le milieu de la vertu intellectuelle est commandé par la chose qui est, comme le milieu de la vertu morale est dû à la raison qui commande. C'est qu'en effet, toute cette question du milieu de la vertu se ramène à une question de mesure, comme nous l'a rappelé saint Thomas dans l'article que nous venons de lire. Partout où se trouve une mesure qui peut être dépassée ou ne pas être atteinte, il y a forcément un milieu, qui consiste dans le fait d'atteindre cette mesure exactement. Et le bien, en pareil cas, consistera précisément dans le fait d'atteindre ainsi, exactement, cette mesure. Le mal, au contraire, dans le fait de ne l'atteindre pas ou de la dépasser. Puis donc que toute vertu, soit intellectuelle, soit morale, est essentiellement quelque chose de bon, puisque la raison de bien est inséparable de la raison de vertu, il s'ensuit que s'il se trouve, dans l'ordre de ces vertus, une raison de mesure pouvant être dépassée ou ne pas être atteinte, ces vertus consisteront dans le milieu qui est le fait d'atteindre la mesure exactement. Or, il en est ainsi pour toutes ces vertus. Les unes sont mesurées par la réalité ou la non réalité de ce qu'elles affirment ou de ce qu'elles nient; les autres, par l'ordre des choses que la raison proclame ou qu'elle fixe.

Nous avons dit que les vertus intellectuelles et les vertus morales consistent dans un milieu entre deux excès. — En est-il de même pour les vertus théologales?

C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les vertus théologales consistent dans le milieu?

Trois objections veulent prouver que « les vertus théologales consistent dans le milieu ». — La première est que « le bien des autres vertus consiste dans le » fait d'être « au milieu », ou d'atteindre exactement leur mesure. « Or, les vertus théologales dépassent en bonté toutes les autres vertus. Donc à plus forte raison elles doivent aussi consister dans le milieu ». — La seconde objection fait observer que « le milieu de la vertu se prend, quand il s'agit de la vertu morale, selon que l'appétit est réglé par la raison, et quand il s'agit de la vertu intellectuelle, selon que notre intelligence est mesurée par les choses », comme nous le précisions tout à l'heure. « Or, la vertu théologale perfectionne aussi l'intelligence et l'appétit, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 3). Donc la vertu théologale consiste aussi dans le milieu ». — La troisième objection dit que « l'espérance, qui est une vertu théologale, se trouve au milieu entre le désespoir et la présomption. Pareillement, aussi, la foi marche au milieu entre les hérésies contraires, selon que Boèce le dit, dans son livre *des Deux natures* (ch. VII) : tandis qu'en effet nous confessons, dans le Christ, une personne et deux natures, nous tenons le milieu entre l'hérésie de Nestorius qui affirmait deux personnes et deux natures, et l'hérésie d'Eutychès qui affirmait une personne et une nature. Donc la vertu théologale consiste dans le milieu ».

L'argument *sed contra* remarque que « dans toutes les choses qui consistent en un milieu, il arrive de pécher par excès comme par défaut. Or, quand il s'agit de Dieu, objet des vertus théologales, il n'est point possible de pécher par excès. Il est dit, en

effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XLIII (v. 33) : *Quand vous bénissez le Seigneur, exaltez-le tant que vous pourrez : car Il est plus grand que toute louange.* Donc la vertu théologale ne consiste pas dans le milieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le milieu de la vertu, selon qu'il a été dit (article premier), se prend par conformité à une règle ou à une mesure qu'il est possible de dépasser ou de ne pas atteindre. Or, quand il s'agit de la vertu théologale, nous pouvons parler d'une double mesure. — L'une, qui a trait à la vertu sous sa raison propre. De ce chef, la mesure et la règle de la vertu théologale est Dieu Lui-même. Notre foi, en effet, se règle sur la vérité divine; notre charité, sur sa bonté; notre espérance, sur la grandeur de sa toute-puissance et de sa piété. Et parce que cette mesure est au-dessus de tout pouvoir humain, il s'ensuit que l'homme ne pourra jamais aimer Dieu autant qu'Il doit être aimé, ni croire ou espérer en Lui autant qu'Il le mérite. A plus forte raison, donc, est-il impossible qu'il se trouve là quelque excès. D'où il suit, qu'en ce sens, ces sortes de vertus ne consistent pas dans un milieu, mais elles seront d'autant plus excellentes qu'elles iront davantage vers le sommet. — L'autre règle ou mesure de la vertu théologale se prend de notre côté; parce que s'il nous est impossible de nous porter vers Dieu comme nous le devrions, nous devons cependant nous porter vers Lui, par la foi, l'espérance et l'amour, selon la mesure de notre condition. Et, à ce titre, accidentellement, on peut trouver, dans la vertu théologale, la raison de milieu et d'extrêmes, à cause de nous ». Ce second point va être expliqué à l'*ad tertium*.

L'*ad primum* fait observer que « le bien des vertus intellectuelles et morales consiste dans le milieu, par la conformité à la règle ou à la mesure qu'il est possible de dépasser; ce qui n'est pas pour les vertus théologales, à proprement parler, ainsi qu'il a été dit » : ici, la mesure, bien loin de pouvoir être dépassée, ne peut jamais être atteinte, en ce qui est d'elle-même, et quant à ce qui est de son maximum.

L'*ad secundum* répond que « les vertus morales et intellectuelles perfectionnent notre intelligence et notre appétit par rap-

port à une mesure ou à une règle créée; les vertus théologales, au contraire, par rapport à une mesure et à une règle incréée. Et voilà pourquoi il n'y a pas parité ». Dans un cas, la mesure étant finie, peut être pleinement atteinte et dépassée; dans l'autre, et parce qu'elle est infinie, elle dépassera toujours ce que l'acte de la vertu peut en saisir. — Saint Thomas explique très bien cette différence dans son commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. 33, q. 1, art. 3, q^la^ 4. « Le milieu, dit-il, en toutes les vertus qui ont un milieu, se prend de ce que la vertu atteint dans sa matière propre ce qui est égal et la mesure voulue ». Ainsi, dans les passions et dans les opérations, par rapport aux vertus morales; et dans ce qui est, par rapport aux vertus intellectuelles. « Que s'il était une vertu qui eût la mesure elle-même pour matière, là ne se trouverait jamais la raison de milieu et d'extrêmes »; car la mesure mesure tout, mais n'est point elle-même mesurée. Or, c'est le cas des vertus théologales, dont la matière est Dieu en Lui-même, qui mesure tout, sans être mesuré par rien. — Dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 1, art. 13, saint Thomas disait aussi, expressément : « Les extrêmes ne se trouvent jamais du côté de la mesure; mais seulement du côté de la chose mesurée, qui tantôt dépasse, et tantôt reste en deçà ». Il est évident, en effet, qu'on ne saurait jamais trop atteindre la mesure. On peut prendre, d'une chose mesurée, plus que la mesure; mais la mesure elle-même, on ne peut jamais trop la prendre. Puis donc que dans les vertus théologales, ce qu'on prend n'est pas une chose mesurée, mais la mesure elle-même, qui en soi est infinie, on ne saurait jamais trop la prendre, à ne la considérer que sous sa raison propre ou en elle-même.

L'*ad tertium* explique comment, d'une façon accidentelle et quant à ce qui est de nous, il peut y avoir excès ou défaut dans les vertus théologales. — « C'est en ce qui est de nous, que l'espérance est au milieu, entre le désespoir et la présomption : la présomption, en effet, consiste en ce que l'homme espère de Dieu un bien qui dépasse sa condition; et le désespoir, en ce qu'il n'espère pas ce qu'il pourrait espérer selon sa condition. Mais, du côté de Dieu, dont la bonté est infinie, on ne saurait jamais excéder dans l'espérance. — Pareillement, pour la foi : elle est

au milieu, entre les hérésies contraires, non par rapport à son objet, qui est Dieu, et à qui nul ne peut jamais trop croire; mais parce que l'opinion humaine » ou l'assentiment de l'homme « se trouve au milieu entre des opinions contraires, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. préc., *ad 3um*).

Toute vertu dont l'acte porte sur une matière dépendant d'une mesure et pouvant excéder cette mesure ou ne pas l'atteindre, doit consister, selon sa raison propre, à atteindre, dans sa matière, cette mesure, qui a nécessairement la raison de milieu entre deux extrêmes. Il s'ensuit qu'en ces sortes de matières la vertu consistera dans le milieu, et le péché, ou le vice, comme nous le dirons bientôt, soit dans l'un, soit dans l'autre des deux extrêmes, opposés, l'un et l'autre, à ce qui est l'exacte conformité à la règle ou à la mesure. Ceci se retrouve en toutes les vertus humaines, soit morales, soit intellectuelles, bien qu'on ne le retrouve pas en toutes au même titre ou de la même manière. — Quand il s'agit des vertus théologales, il n'y a plus à parler de milieu et d'extrêmes, du côté de leur objet. Cet objet n'étant autre que Dieu en Lui-même, il ne saurait être mesuré par rien; et il mesure, au contraire, tout le reste : en telle sorte que toutes choses seront d'autant plus parfaites dans la vie morale de l'homme, qu'il adhérera davantage à Dieu par la foi, qu'il espérera davantage en Lui, et qu'il l'aimera davantage.

Après avoir traité du milieu de la vertu, nous devons maintenant traiter de la connexion des vertus.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXV.

DE LA CONNEXION DES VERTUS.

Cette question comprend cinq articles :

1° Si les vertus morales sont connexes entre elles?
2° Si les vertus morales peuvent être sans la charité ?
3° Si la charité peut être sans elles?
4° Si la foi et l'espérance peuvent être sans la charité?
5° Si la charité peut être sans elles?

Le simple énoncé de ces articles nous montre que la question de la connexion des vertus est la question du lien qui les rattache entre elles. — Et, à ce sujet, saint Thomas examine deux choses : d'abord, le lien qui rattache les vertus morales entre elles et avec la charité (art. 1-3); ensuite, le lien qui rattache les vertus théologales entre elles (art. 4, 5). Il n'y a pas d'article spécial pour les vertus intellectuelles, parce que la chose est évidente pour elles, comme le notera l'objection 3 du premier article. — Pour les vertus morales, saint Thomas se demande d'abord si elles sont connexes entre elles. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les vertus morales sont connexes entre elles ?

Il s'agit ici de nécessité dans la connexion des vertus morales, en telle sorte que l'une ne puisse jamais être sans l'autre. — Quatre objections veulent prouver que « les vertus morales ne sont point connexes nécessairement ». — La première rappelle que « les vertus morales sont causées quelquefois par l'exercice

des actes, comme il est prouvé au second livre de l'*Éthique* (ch. I; de S. Th., leç. 1). Or, l'homme peut s'exercer dans les actes d'une vertu, sans s'exercer dans les actes d'une autre. Donc une vertu morale peut être possédée sans que les autres le soient ». — La seconde objection fait observer que « la magnificence et la magnanimité sont des vertus morales. Or, l'homme peut avoir les autres vertus sans avoir la magnificence et la magnanimité. Aristote dit, en effet, au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 13; de S. Th., leç. 7), que *l'indigent ne peut être magnifique*: et cependant il peut avoir les autres vertus. De même, Aristote dit que *celui qui mérite peu et qui se contente de ce peu, est tempéré, mais non magnanime*. Donc les vertus morales ne sont point connexes ». — La troisième objection dit que « si les vertus morales perfectionnent la partie affective de l'âme, les vertus intellectuelles perfectionnent la partie intellective. Or, les vertus intellectuelles ne sont point connexes : il se peut, en effet, qu'un homme ait une science et qu'il n'ait point telle autre. Donc les vertus morales ne sont point davantage connexes ». — La quatrième objection prévient la raison qu'on voudrait donner de la connexion de ces vertus. « Si les vertus morales sont connexes, dit-elle, ce ne peut être qu'en raison de la prudence. Or, cela ne suffit pas pour que les vertus morales soient connexes en effet. Car il semble que quelqu'un puisse être prudent en ce qui touche aux actes d'une vertu sans qu'il soit prudent par rapport aux actes d'une autre vertu, comme aussi quelqu'un peut être habile dans certains arts et ne l'être aucunement pour d'autres : la prudence, en effet, est ce qui rend droit les actes que fait l'homme. Donc il n'est point nécessaire que les vertus morales soient connexes ».

L'argument *sed contra* est formé de quatre textes d'auteurs différents qui affirment la connexion. C'est d'abord « saint Ambroise », qui « dit *sur saint Luc* (liv. V, ch. VI, v. 20 et suiv.) : *Les vertus sont connexes et enchaînées entre elles, en telle sorte que celui qui en a une semble en avoir plusieurs*. — De même, saint Augustin dit, au sixième livre de *la Trinité* (ch. IV), que *les vertus qui sont dans l'âme humaine ne se séparent en aucune façon les unes des autres*. — Saint Grégoire dit aussi, dans ses

Morales, liv. XXII (ch. I), qu'*une vertu sans les autres, ou est nulle ou est imparfaite.* — Et Cicéron dit, au second livre des *Questions Tusculanes* (ch. XIV) : *Si tu avoues manquer d'une vertu, il est nécessaire que tu n'en aies aucune* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « la vertu morale peut s'entendre comme étant parfaite ou comme étant imparfaite. — La vertu morale imparfaite, à prendre par exemple la force ou la tempérance, n'est pas autre chose qu'une certaine inclination existant en nous et nous portant à faire quelque acte qui appartient au genre des actes bons, soit qu'une telle inclination existe en nous naturellement, soit qu'elle résulte de la coutume. Et à prendre ainsi les vertus morales, elles ne sont point connexes. Nous voyons des hommes, en effet, qui, en raison de leur complexion naturelle, ou de la coutume, sont prompts aux actes de libéralité et qui ne le sont point aux actes de chasteté. — Mais la vertu morale peut s'entendre aussi au sens parfait; et elle désigne alors un habitus qui incline à produire bien un acte bon » : dans ce cas, le sujet ne produit pas seulement un acte qui est bon en soi, matériellement ou objectivement parlant; il le produit encore d'une façon telle qu'il est bon, subjectivement parlant, ou en tant qu'il procède d'un agent moral libre. « Or, à prendre ainsi les vertus morales, il faut dire, déclare saint Thomas, qu'elles sont connexes, comme à peu près tous le disent. — La raison qu'on en donne est d'une double sorte, selon qu'on distingue diversement les vertus cardinales ».

« Ainsi qu'il a été dit, en effet (q. 61, art. 3, 4), il en est qui les distinguent selon certaines conditions générales des vertus : en ce sens que la discrétion regarde la prudence; la rectitude, la justice; la modération, la tempérance; la fermeté de l'âme, la force, — en quelque matière que ces choses-là se trouvent. — Et, dans ce sens, la raison de la connexion apparaît aussitôt. La fermeté, en effet, ne saurait mériter le titre de vertu, si elle est sans modération, sans rectitude et sans discrétion; et la même raison vaut pour les autres. — Cette raison de la connexion des vertus est assignée par saint Grégoire, au livre XXII des *Morales* (ch. I), quand il dit que *les vertus, si elles sont disjointes,*

ne peuvent pas être parfaites selon la raison de vertus; *car la prudence n'est point vraie, qui n'est pas juste, tempérée et forte;* et il dit la même chose des autres vertus. — Et saint Augustin assigne une raison semblable, dans le sixième livre de *la Trinité* » (ch. IV).

« Les autres distinguent ces sortes de vertus selon leurs matières. Et c'est en ce sens qu'Aristote assigne la raison de la connexion, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XII, XIII; de S. Th., leç. 10, 11). — C'est qu'en effet, comme il a été dit plus haut (q. 58, art. 4), aucune vertu morale ne peut être sans la prudence. Car le propre de la vertu morale est de faire l'élection droite, étant par nature un habitus électif. Or, pour avoir l'élection droite, il ne suffit pas de l'inclination à la fin voulue, qui est l'effet direct de l'inclination de la vertu morale. Il faut aussi que le sujet choisisse directement ce qui est ordonné à la fin; et ceci est l'œuvre de la prudence, qui conseille, juge et commande dans les choses ordonnées à la fin. — D'autre part, et semblablement, la prudence ne peut pas exister sans que les vertus morales existent. La prudence, en effet, est la droite raison des actes humains, qui procèdent, comme de leurs principes, des fins de ces actes, auxquelles fins l'homme est ordonné par les vertus morales. De même donc que la science spéculative ne peut pas exister sans l'intelligence des principes; de même, la prudence sans les vertus morales. — D'où il suit manifestement que les vertus morales sont connexes ».

La seconde explication, que saint Thomas fait sienne entièrement et qu'il met si excellemment en lumière, est la plus profonde qu'on puisse donner de la connexion des vertus morales, à prendre ces vertus, comme nous l'avons fait nous-mêmes, sous la raison de vertus réellement distinctes les unes des autres, dans leur raison même d'habitus opératifs [Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 61, art. 3, 4; q. 58, art. 4].

L'*ad primum* fait observer que « parmi les vertus morales, il en est qui perfectionnent l'homme selon l'état commun, c'est-à-dire quant à ce qui se présente communément à pratiquer dans toute vie humaine. D'où il suit que l'homme doit s'exercer simultanément par rapport aux matières de toutes les vertus mora-

les » : à chaque instant, en effet, il peut se présenter, pour lui, une occasion de pratiquer les actes de ces sortes de vertus. « Et si, en effet, il s'exerce à l'endroit de toutes ces matières en agissant bien », chaque fois que l'occasion s'en présente, « il acquiert ainsi », dans le cours normal et quotidien de sa vie, « les habitus de toutes les vertus morales. Que s'il ne s'exerce, en agissant bien, qu'à l'endroit d'une matière, et non pas à l'endroit des autres, par exemple à l'endroit des mouvements de colère et non à l'endroit des mouvements de concupiscence, il acquerra un certain habitus apte à refréner les mouvements de colère, mais qui cependant n'aura pas la raison de vertu, à cause du manque de prudence qui est en défaut dans les mouvements de concupiscence ; comme aussi les inclinations naturelles n'ont point la raison parfaite de vertu, si la prudence fait défaut. — D'autres vertus morales perfectionnent l'homme par rapport à un état spécial et suréminent. Telles sont la magnificence et la magnimité », qui supposent de grandes richesses et de grands honneurs. « Dans ce cas, parce que l'exercice de ces vertus, en ce qui est de leurs matières, ne se présente point communément à tout homme, il se peut que quelqu'un ait les autres vertus morales, sans qu'il ait, d'une façon actuelle, les habitus de ces vertus, à parler des vertus acquises. Toutefois, par l'acquisition des autres vertus, il a celles-ci en puissance prochaine. Lorsqu'en effet, un homme a par l'exercice acquis la libéralité portant sur les donations et les dépenses ordinaires, s'il survient pour lui l'abondance des richesses, il acquiert, par un léger exercice, l'habitus de la magnificence ; comme le géomètre acquiert avec un léger effort la science d'une conclusion qu'il n'avait jamais encore considérée directement. Or, ce qu'il nous est ainsi facile d'avoir » et qui se trouve comme à portée de notre main, « nous sommes dits l'avoir, selon cette parole d'Aristote, au second livre des *Physiques* (ch. v, n. 9 ; de S. Th., leç. 9) : *Le peu qui manque est considéré comme rien* ». — Et donc l'on peut dire purement et simplement que l'homme vertueux a toutes les vertus morales.

« Par où, dit saint Thomas, *la seconde objection* se trouve résolue ».

L'*ad tertium* explique pourquoi les vertus intellectuelles ne

sont point connexes comme doivent l'être les vertus morales. C'est que « les vertus intellectuelles portent sur des matières diverses qui ne sont point ordonnées entre elles; comme on le voit dans les diverses sciences et dans les divers arts. Et voilà pourquoi ne se trouve point parmi elles la connexion qui se trouve dans les vertus morales ayant pour objet les passions et les opérations manifestement ordonnées entre elles » : car toutes les passions et toutes les opérations peuvent continuellement agir et réagir les unes sur les autres dans le même être humain, en raison du bien du sujet que toutes, à des degrés divers, peuvent intéresser. « Toutes les passions, dit saint Thomas, procèdent de quelques-unes qui viennent d'abord, savoir l'amour et la haine, et se terminent à quelques autres, qui sont la délectation et la tristesse », comme nous l'avons vu plus haut, dans le traité des passions. « De même, toutes les opérations qui sont la matière de la vertu morale sont ordonnées entre elles et aussi aux passions », pour la raison indiquée tout à l'heure, et qui est le bien du sujet qui agit. « D'où il suit que toute la matière des vertus morales tombe sous une même raison de prudence ». Réflexion magnifique, qu'il eût suffi à Scot de seulement entendre, pour s'éviter la peine de formuler sa théorie des vertus *partielles* avec leur prudence respective (*Sentences*, liv. III, dist. 36) : comme si l'on pouvait jamais être parfaitement prudent, par rapport à telle vertu déterminée, sans être pleinement à l'abri des assauts que peuvent donner à la raison pratique, même dans l'exercice de ce qui convient à une seule vertu, les divers mouvements affectifs qui partent de tous les points de l'être moral humain.

Saint Thomas ajoute que, « cependant, tous les objets intelligibles disent un ordre aux premiers principes. Et, à ce titre, toutes les vertus intellectuelles dépendent de l'intelligence des principes, comme la prudence dépend des vertus morales, ainsi qu'il a été dit. Mais les principes universels, qui sont l'objet de » la vertu intellectuelle que nous appelons l'habitus ou « l'intelligence des principes, ne dépendent point des conclusions sur lesquelles portent les autres vertus intellectuelles, comme les vertus morales dépendent de la prudence, parce que l'appétit meut,

d'une certaine manière, la raison, et la raison l'appétit, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 9, art. 1 ; q. 58, art. 5, *ad 1um*). — Il y a toujours influence *réciproque* de la raison sur l'appétit et de l'appétit sur la raison; et voilà pourquoi aucune des vertus qui ont trait à l'action humaine où la raison et l'appétit interviennent, ne peut être parfaite, si la raison et l'appétit ne sont eux-mêmes parfaits. — Pour les vertus intellectuelles, au contraire, si les principes influent sur les conclusions, les conclusions n'influent pas sur les principes. Ici, l'influence n'est pas réciproque. Et voilà pourquoi il n'y a pas à parler de connexion nécessaire entre toutes les vertus intellectuelles.

Au sujet de cette dernière raison donnée ici par saint Thomas, Cajétan présente les réflexions qui suivent : « Plus haut, quand il était question des actes de la volonté (q. 9, art. 1), nous avons appris que la raison est le premier moteur par mode de principe qui spécifie; et, à ce titre, elle meut l'appétit du côté de l'objet. L'appétit, au contraire, est le premier moteur par rapport à l'exercice » ou à la mise en acte de la faculté; « et, de ce chef, il meut la raison du côté du sujet. Et c'est à ce principe si élevé et si initial que l'Auteur (S. Thomas) ramène, comme à sa première racine, la connexion des vertus. Et à très bon droit. — C'est qu'en effet, les vertus morales perfectionnent l'appétit par rapport à la fin; et il a été dit plus haut (au même endroit) que l'appétit a d'être le premier principe qui meut à l'exercice de l'acte, parce que son objet propre est la fin », qui est le commencement de tout dans l'ordre de l'action. « Il suit de là que la perfection des vertus morales se réfère à la perfection de l'appétit, selon que l'appétit meut à l'exercice de l'acte; et donc, selon qu'il meut la raison; et, par suite, selon qu'il est le commencement de la prudence, laquelle est dans la raison en tant qu'elle est mue par l'appétit. — La prudence, au contraire, parce qu'elle donne leurs formes » rationnelles « aux actes humains, sous lesquelles formes les actes, parce qu'ils sont conformes à la raison, rendent bons les habitus qui sont les vertus, perfectionne l'intelligence, en tant qu'elle meut comme principe spécificateur; et, par suite, en tant qu'elle meut l'appétit, du côté de l'objet, par rapport aux vertus morales. — Par cela donc qu'il y a une motion mutuelle

de la raison et de l'appétit, et que la prudence dans la raison et les vertus morales dans l'appétit se réfèrent à ces motions mutuelles, de là vient que la prudence et les vertus morales dépendent les unes des autres dans une mutuelle connexion. — Et », poursuit ici Cajétan dans sa langue si expressive, — « prends occasion de là, toi qui lis saint Thomas, pour porter les yeux de ton esprit sur l'admirable transcendance de la doctrine de ce divin Docteur qui ramène tout, même en ces choses les plus minimes, aux principes premiers : *Et hinc eleva, lector, mentis oculos in celsitudinem admirabilem doctrinae hujus divini Doctoris, etiam in his minimis resolventis in prima principia* ».

L'*ad quartum* explique la différence qu'il y a entre les choses de l'art et les choses de la prudence, sur le point qui nous occupe. — « Les choses auxquelles inclinent les vertus morales ont raison de principes par rapport à la prudence; mais il n'en est pas ainsi des œuvres que l'art produit et qui ont seulement raison de matière par rapport à l'art. Or, il est manifeste que si la raison peut être droite en une partie de la matière sans l'être en une autre partie, il ne se peut, en aucune manière, qu'on la dise droite, si elle est en défaut par rapport à l'un quelconque de ses principes. C'est ainsi que celui qui serait dans l'erreur par rapport à ce principe, que *le tout est plus grand que sa partie*, ne pourrait » absolument pas « avoir la science de la géométrie; car, de toute nécessité, il s'écarterait grandement de la vérité en ce qui suivrait. — Il y a aussi que les objets des vertus morales sont ordonnés entre eux, et non point les objets des divers arts, ainsi qu'il a été dit. D'où il suit que le manque de prudence sur un point dans les choses des vertus morales amène nécessairement son défaut sur les autres points; ce qui n'arrive pas dans les choses d'art ». Et donc il n'y a aucune parité.

Toutes les vertus morales, entendues au sens de vertus parfaites, qui non seulement inclinent, d'une façon quelconque, à quelque acte du genre des actes bons, mais qui inclinent à l'acte bon en telle manière que cet acte bon soit de tout point accompli comme il faut; c'est-à-dire, d'un mot, qui non seulement font agir dans le sens de ce qui est bon, mais qui, purement et

simplement, font agir *bien*, — ces vertus sont et doivent être à ce point connexes, que jamais l'une d'elles ne peut être en un sujet quelconque, sans que toutes les autres ne soient aussi dans ce même sujet, sinon, pour toutes, d'une façon absolument actuelle, du moins en puissance si rapprochée de la présence actuelle, qu'il n'y a, pratiquement, pas à les distinguer. — Ces vertus morales, ainsi connexes entre elles, sont-elles également connexes avec la vertu de charité, en telle sorte qu'elles ne puissent être sans la charité, ou la charité sans elles? Nous devons maintenant examiner ce double point. — Et d'abord, le premier.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les vertus morales peuvent être sans la charité?

Trois objections veulent prouver que « les vertus morales peuvent être sans la charité ». — La première rappelle qu' « il est dit, dans le livre des *Sentences* de saint Prosper (*Sent.*, VII), que *toute vertu, hormis la charité, peut être commune aux bons et aux méchants*. Puis donc que *la charité ne peut exister que dans les bons*, ainsi qu'il est dit au même livre, il s'ensuit que les autres vertus peuvent être sans la charité ». — La seconde objection fait observer que « les autres vertus peuvent s'acquérir par les actes humains, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. I; de S. Th., leç. I). Or, la charité n'existe que par infusion, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. Donc les autres vertus peuvent exister sans la charité ». — La troisième objection dit que « les autres vertus sont connexes entre elles, en tant qu'elles dépendent de la prudence. Or, la charité ne dépend pas de la prudence; bien plus, elle la dépasse, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *La charité du Christ qui dépasse toute science*. Donc les vertus morales ne

sont pas connexes à la charité, mais peuvent exister sans elle ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans la première Épître de saint Jean, ch. III (v. 14) : *Celui qui n'aime pas demeure dans la mort.* Puis donc que les vertus morales rendent parfaite la vie spirituelle; car c'est par elles qu'*on vit bien*, selon que saint Augustin le dit au second livre du *Libre arbitre* (ch. XVIII, XIX); il s'ensuit qu'elles ne peuvent pas être sans la dilection de la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas va établir une distinction importante entre les vertus morales naturelles ou acquises et les vertus morales surnaturelles qui sont infuses par Dieu. — « Ainsi qu'il a été dit plus haut, rappelle le saint Docteur (q. 63, art. 2), les vertus morales qui sont un principe d'acte bon par rapport à la fin qui ne dépasse pas la faculté naturelle de l'homme, peuvent s'acquérir par les actes humains. Et ces vertus, ainsi acquises, peuvent exister sans la charité, comme elles furent en beaucoup de païens », du moins à l'état de vertus imparfaites. — « Mais, selon qu'elles sont des principes d'acte bon par rapport à la fin dernière surnaturelle, elles ont, d'une façon parfaite et vraie, la raison de vertu; et, de ce chef, elles ne peuvent pas être acquises par les actes de l'homme, mais elles sont infuses par Dieu. Or, ainsi considérées, elles ne peuvent pas être sans la charité. C'est qu'en effet, ainsi qu'il a été dit, les autres vertus ne peuvent pas être sans la prudence; et la prudence ne peut pas être sans les vertus morales, pour autant que les vertus morales mettent dans une bonne disposition eu égard à certaines fins, desquelles procède la raison de la prudence » comme de ses principes. « Et, précisément, à la droite raison de la prudence, il est bien plus requis que l'homme soit bien disposé par rapport à la fin dernière, ce qui se fait par la charité, qu'il n'est requis qu'il soit bien disposé par rapport aux autres fins, ce qui est le propre des vertus morales; comme, dans les choses spéculatives, la raison, pour être droite, a surtout besoin du premier principe qui ne se démontre pas, savoir que *les contradictoires ne peuvent pas être vraies simultanément.* Par où l'on voit que la prudence infuse ne peut pas être sans la charité; ni,

conséquemment, les autres vertus morales, qui ne peuvent pas être sans la prudence. — D'où il suit manifestement », continue saint Thomas, ajoutant une conclusion superbe à sa démonstration, « que seules les vertus infuses sont parfaites et doivent être appelées du nom de vertus; parce qu'elles ordonnent comme il faut l'homme à sa fin dernière pure et simple. Les autres vertus, savoir les vertus acquises, ne sont des vertus que dans un sens diminué et non d'une façon pure et simple; car elles n'ordonnent l'homme comme il convient que par rapport à la fin dernière dans un certain ordre et non point à ce qui est la fin dernière purement et simplement. Et voilà pourquoi, sur ces mots de l'Épître *aux Romains*, ch. XIV (v. 23) : *Tout ce qui n'est pas de la foi est péché*, la glose de saint Augustin (en réalité, de saint Prosper, *Sentences*, *Sent.* CVI), dit : *Où manque la connaissance de la vérité, la vertu est fausse, même dans les bonnes mœurs* ».

Retenons soigneusement cette dernière remarque de saint Thomas. Elle nous montre le côté misérable, même dans l'ordre de la pratique des vertus, de toute vie humaine qui n'est point surélevée par les vertus surnaturelles. Pour si parfaite qu'elle paraisse extérieurement, pour si parfaite même qu'elle soit dans sa vérité réelle, elle est souverainement digne de pitié, puisqu'elle laisse l'homme hors de la voie qui seule conduit au vrai bonheur. Et cela nous explique, une fois de plus, pourquoi Satan s'est toujours acharné, mais aujourd'hui plus que jamais, à ruiner dans les âmes la vie surnaturelle, leur facilitant même, si besoin est, pour les détacher plus sûrement du surnaturel, cette perfection d'ordre naturel qu'on appelle des noms si séduisants de culture et de civilisation, à prendre ces mots soit dans le sens des arts, soit même dans le sens des vertus morales, mais purement naturelles, qu'on oppose, d'ailleurs faussement, comme nous allons le voir à l'article suivant, aux vertus strictement surnaturelles. C'est ce qu'on appelait autrefois le naturalisme et qui se traduit aujourd'hui par un mot aussi barbare que la chose exprimée par lui est foncièrement satanique : le laïcisme.

L'*ad primum* répond que « dans ce texte » de saint Prosper, « les vertus sont prises dans le sens imparfait de ce mot. Car,

si l'on prend la vertu morale dans le sens parfait du mot vertu, *elle rend l'homme bon*, et, par suite, ne peut point se trouver dans les méchants ».

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède des vertus morales acquises ».

L'*ad tertium* fait observer que « si la charité dépasse la science et la prudence, la prudence cependant dépend de la charité, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, toutes les vertus morales infuses » en dépendent aussi.

La vertu morale parfaite, au sens pur et simple de ce mot, savoir qui dispose l'homme selon qu'il convient et rend son acte bon en vue de sa vraie fin dernière, ne peut pas être sans la charité; car une telle vertu suppose la prudence absolument parfaite elle aussi, et la prudence ne peut être absolument parfaite que si la volonté est ordonnée comme il convient à la vraie fin dernière, premier principe de tout dans l'ordre de l'acte humain. — Mais si les vertus morales parfaites ne peuvent point exister sans la charité, faut-il dire inversement que la charité ne peut point exister sans les vertus morales. — C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la charité peut être sans les autres vertus morales?

Trois objections veulent prouver qu' « on peut avoir la charité sans les autres vertus morales ». — La première est qu' « il est inutile d'ordonner plusieurs choses à ce qui peut être fait par une. Or, la seule charité suffit pour accomplir tous les actes de vertu; comme on le voit par ce qui est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 4 et suiv.) : *La charité est patiente, elle est bienveillante*, etc. Donc il semble qu'en ayant la charité, les autres vertus seraient superflues ». — La seconde objection dit que « celui qui a l'habitus de la vertu peut facilement opérer ce qui est le propre de cette vertu et ces choses-là

par elles-mêmes lui plaisent; si bien que *le signe de la vertu est le plaisir qu'on trouve à agir dans son sens*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 3). Or, il en est beaucoup qui ont la charité, vivant exempts du péché mortel, et qui cependant éprouvent de la difficulté dans les actes des vertus; de même, ces actes ne leur plaisent qu'en raison de la charité à laquelle ils se réfèrent. Donc il en est beaucoup qui ont la charité et qui n'ont pas les autres vertus ». Cette objection, fort intéressante, nous vaudra une réponse du plus grand intérêt. — La troisième objection remarque que « la charité se trouve dans tous les saints. Or, il est des saints qui manquent de certaines vertus. Le vénérable Bède dit, en effet (sur S. Luc, ch. XVII, v. 10), que les saints s'humilient davantage des vertus qu'ils n'ont pas qu'ils ne se glorifient des vertus qu'ils ont. Donc il n'est point nécessaire que celui qui a la charité ait toutes les vertus morales ».

L'argument *sed contra* fait observer que, « par la charité, toute la loi est accomplie; il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Romains*, ch. XIII (v. 8) : *Celui qui aime le prochain a accompli la loi.* Or, toute la loi ne peut être accomplie que par le moyen de toutes les vertus morales : la loi, en effet, a des préceptes pour tous les actes des vertus, comme il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* (de S. Th., leç. 2, 3). Donc celui qui a la charité a toutes les vertus morales. — Saint Augustin dit aussi, dans l'une de ses épîtres (ép. CXLVII), que la charité comprend en elle toutes les vertus cardinales ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare expressément qu' « avec la charité, ensemble, sont infuses toutes les vertus morales. — La raison en est, dit-il, que Dieu n'agit point avec moins de perfection dans les œuvres de la grâce que dans les œuvres de la nature. Or, nous voyons, dans les œuvres de la nature, qu'il ne se trouve, en aucun être, le principe de quelque action, sans que ne se trouve en lui tout ce qui est nécessaire pour la réalisation de cet acte; c'est ainsi que dans les animaux se trouvent les organes qui permettent d'accomplir tous les actes que l'âme a le pouvoir d'accomplir. D'autre part, il est manifeste que la charité, pour autant qu'elle ordonne l'homme à la fin der-

nière, est le principe de toutes les bonnes œuvres qui peuvent être ordonnées à cette fin dernière. Et voilà pourquoi il faut qu'avec la charité simultanément soient infuses toutes les vertus morales, par lesquelles l'homme accomplit chaque genre de bonnes œuvres ». — On ne pouvait assigner raison plus magnifique et plus démonstrative de la superbe conclusion formulée au début de l'article. — « Et par là, on voit, ajoute saint Thomas, en finissant, que les vertus morales infuses sont connexes non pas seulement en raison de la prudence », comme nous l'avons établi à l'article premier et à l'article second; « mais aussi » et de plus « en raison de la charité », directement; et que, par suite, « quiconque perd la charité par le péché mortel, perd toutes les vertus morales infuses ».

L'organisme psychologique surnaturel forme un tout merveilleux d'unité et d'harmonie : dans l'ordre des vertus, la charité commande tout; et, dans l'ordre total de l'être surnaturel, elle-même est commandée par la grâce. C'est ce que saint Thomas explique lumineusement dans une belle réponse du commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 27, art. 4, q^la^ 3, *ad 2um* : « Les puissances inférieures, observe-t-il, ne sont perfectionnées de la perfection de la vertu, que par une participation de la perfection qui vient des puissances supérieures. Les principes supérieurs, en effet, étant formels par rapport aux inférieurs, comme étant plus parfaits, ce qui des supérieurs est participé dans les inférieurs a raison de forme. Il suit de là que pour la perfection de la vertu en une puissance, autant de formes sont exigées qu'il y a de principes supérieurs par rapport à cette puissance. — C'est ainsi que la raison est supérieure par rapport au concupiscible, ayant pour office de l'ordonner; et, à cause de cela, la prudence, qui est la perfection de la raison, est la forme de la tempérance qui est une vertu du concupiscible. — De même, la volonté est supérieure à la raison, pour autant que l'acte de la raison est considéré comme volontaire et méritoire; et c'est pour cela que la charité est la forme de la prudence et de la tempérance. — Pareillement, l'essence de l'âme est supérieure à la volonté, pour autant que la volonté et toutes les puissances de l'âme découlent de son essence; et voilà pourquoi, la grâce, qui

est la perfection de l'essence de l'âme, la constituant dans l'être spirituel, est la forme de la charité, de la prudence et de la tempérance; si bien que la charité ne serait pas une vertu si elle était sans la grâce; comme la prudence, si elle était sans la charité, parlant des vertus infuses ordonnées à mériter » la vie éternelle; « et la tempérance, si elle était sans la charité et la prudence ».

Dans ce même commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 36, q. 1, art. 2, saint Thomas, parlant plus expressément de la connexion des vertus, disait : « La raison de la connexion peut se prendre d'un triple chef. — Premièrement, de la charité, qui est la forme des vertus, et avec laquelle toutes les vertus sont infusées ensemble. — Secondement, de la grâce, qui est comme un tout potentiel par rapport aux vertus, de laquelle les vertus découlent, en quelque manière, comme les puissances découlent de l'essence de l'âme : d'où il suit que comme toutes les puissances de l'âme sont ensemble en raison de leur connexion dans l'essence de l'âme, pareillement toutes les vertus gratuites sont simultanément, parce qu'elles sont connexes dans la grâce. — Troisièmement, de la justice générale qui justifie l'impie et qui ne laisse rien d'imparfait; ce serait, en effet, une impiété de n'attendre de Dieu qu'un demi-salut ». Cette troisième raison se ramène à la première que nous donnait ici saint Thomas, dans l'article de la *Somme*, savoir que Dieu, dans les œuvres de la grâce, n'agit pas avec moins de perfection que dans les œuvres de la nature.

L'*ad primum* est à noter. Il explique comment la perfection de la vie surnaturelle demande qu'avec la charité il y ait dans l'homme les autres vertus morales infuses. « Pour que l'acte d'une puissance inférieure soit parfait, il n'est pas seulement requis que la puissance supérieure soit parfaite; il faut aussi que la puissance inférieure le soit. Lors même, en effet, que l'agent principal serait dans la disposition voulue, il ne s'ensuivrait pas une action parfaite, si l'instrument » dont il doit se servir « n'était lui-même bien disposé. Il faut donc, pour que l'homme agisse bien dans les choses qui sont ordonnées à la fin, qu'il ait non seulement la vertu qui le dispose comme il convient par

rapport à la fin, mais encore les vertus qui le font être ce qu'il doit dans les choses ordonnées à la fin; car la vertu qui porte sur la fin est comme la vertu principale et motrice par rapport à celles qui regardent les choses ordonnées à la fin. Et de là vient qu'il est nécessaire d'avoir, avec la charité, aussi les autres vertus morales ».

L'*ad secundum* répond que « parfois, il arrive que celui qui a un habitus éprouve de la difficulté en agissant et par suite ne ressent point de plaisir ou de satisfaction dans son acte, en raison de quelque obstacle extérieur qui sera survenu. C'est ainsi que celui qui a l'habitus de la science éprouve de la difficulté dans l'acte de comprendre, en raison de la somnolence ou de quelque infirmité. Pareillement, l'habitus des vertus morales infuses éprouve parfois de la difficulté dans l'acte de la vertu, en raison de certaines dispositions contraires, laissées par les actes précédents » des vices opposés; car les vertus infuses excluent bien, par leur présence, la raison formelle des vices qui leur seraient opposés; mais elles n'excluent pas les dispositions laissées dans l'âme par ces sortes d'actes. « Cette difficulté ne se trouve pas de même dans les vertus morales acquises ; parce que l'exercice des actes, qui cause ces vertus, détruit en même temps les dispositions contraires ». — Il faut donc bien se garder de conclure à la non-présence des vertus surnaturelles infuses dans l'âme, du seul fait qu'on n'a point un réel goût ou plaisir sensible par rapport aux actes de ces vertus; car ces vertus sont compatibles avec certaine difficulté d'agir due aux dispositions contraires naturelles ou acquises.

L'*ad tertium* explique que « les saints sont dits n'avoir pas certaines vertus, pour autant qu'ils éprouvent de la difficulté à en accomplir les actes, selon qu'il vient d'être dit, bien qu'ils aient les habitus de toutes les vertus ».

La charité ne saurait suffire, à elle seule, pour la vie parfaite de l'homme. Il y faut encore, sous la charité et commandées par elle, toutes les vertus destinées à parfaire les puissances de l'homme en vue de leurs actes respectifs, selon que ces actes peuvent être ordonnés à la fin de la charité. Ces vertus corres-

pondent à toutes les vertus morales naturelles ou acquises, mais sont elles-mêmes surnaturelles et infuses. Elles suivent toutes la charité et en sont inséparables. Dès que la charité existe dans une âme, toutes ces autres vertus y existent aussi; et dès que la charité cesse d'exister, elles-mêmes n'existent plus. Quand elles sont présentes dans l'âme, elles excluent tous les vices opposés qui auraient pu être acquis par des actes contraires; mais elles n'entraînent pas la présence de toutes les vertus naturelles acquises : il peut exister dans l'âme des dispositions contraires à la vertu, qui semblent quelquefois paralyser son acte. On voit, dès lors, que si l'homme surnaturel peut n'avoir pas toujours, dans l'ordre naturel, non seulement pour ce qui est des actes, mais encore pour ce qui est des vertus morales, la perfection de certains hommes qui n'ont rien de surnaturel, il n'en demeure pas moins qu'il doit nécessairement exclure de sa vie tout ce qui serait formellement contraire aux vertus naturelles et que loin de mépriser la perfection naturelle des vertus acquises, il doit s'appliquer à la réaliser lui-même tous les jours plus excellemment.

Après avoir examiné la connexion des vertus morales entre elles et avec la charité, nous devons maintenant considérer la connexion des vertus théologales entre elles. — Et d'abord, si la foi et l'espérance peuvent être sans la charité.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la foi et l'espérance peuvent être sans la charité?

Trois objections veulent prouver que « la foi et l'espérance ne peuvent jamais exister sans la charité ». — La première arguë de ce que « ces vertus sont des vertus théologales; d'où il suit qu'elles semblent être d'une dignité supérieure aux vertus morales, même infuses. Puis donc que les vertus morales infuses ne peuvent pas être sans la charité, la foi et l'espérance ne le peuvent pas non plus ». — La seconde objection observe que

« *nul ne croit que parce qu'il le veut*, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (traité XXVI). Or, la charité est dans la volonté, comme sa perfection, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 3). Donc la foi ne peut pas être sans la charité ». — La troisième objection en appelle encore à « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. VIII), que l'*espérance ne peut pas être sans l'amour*. Or, l'amour est la charité ; c'est, en effet, de cet amour que nous parlons. Donc, l'espérance ne peut pas être sans la charité ».

L'argument *sed contra* cite « la Glose », qui « dit, sur saint Matthieu, ch. I (v. 2), que *la foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité*. Or, ce qui engendre précède ce qui est engendré et peut être sans lui. Donc la foi peut être sans l'espérance ; et l'espérance sans la charité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la foi et l'espérance, comme les vertus morales, peuvent se considérer d'une double manière : selon un certain commencement, et selon l'être parfait de la vertu. La vertu, en effet, étant ordonnée à la production d'un acte bon, elle sera dite parfaite, quand elle peut faire produire un acte parfaitement bon ; et ceci a lieu, quand ce qui est fait non seulement est bon, mais encore est fait d'une manière bonne. Sans quoi, si la chose qui est faite est bonne, mais n'est pas bien faite, on n'aura pas un bien parfait ; d'où il suit que l'habitus principe de cet acte n'aura point, dans sa perfection, la raison de vertu. C'est ainsi qu'à supposer que quelqu'un accomplisse un acte qui est juste, il fera œuvre bonne ; mais ce ne sera point œuvre de vertu parfaite, à moins qu'il ne le fasse bien, c'est-à-dire par un acte de choix qui soit bon », en harmonie avec tout ce que les circonstances d'un bon acte humain imposent, « ce qui se fait par la prudence. Aussi bien, la justice sans la prudence ne peut pas être une vertu parfaite. — Ainsi donc, la foi et l'espérance, sans la charité, peuvent être d'une certaine manière ; mais sans la charité, elles n'ont point la raison de vertu parfaite. — L'œuvre de la foi étant, en effet, de croire à Dieu, et l'acte de croire consistant à donner à quelqu'un son assentiment par sa propre volonté, si la volonté de quelqu'un n'est pas ce qu'elle doit être, l'œuvre de la foi ne sera pas une

œuvre parfaite. Or, que la volonté de quelqu'un soit ce qu'elle doit être, c'est un effet de la charité qui perfectionne la volonté; tout mouvement droit de la volonté, en effet, procède de l'amour droit, comme le dit saint Augustin au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. IX). Et donc, la foi, sans la charité, peut exister; mais elle n'est point une vertu parfaite, comme la tempérance ou la force sans la prudence. — Il en faut dire autant de l'espérance. Car l'acte d'espérance consiste à espérer de Dieu la béatitude future. Et cet acte est parfait, s'il a pour motif les mérites que l'on a; ce qui ne peut être sans la charité. Que si quelqu'un espère, non en raison de mérites qu'il n'a pas encore, mais en raison de mérites qu'il se propose d'acquérir un jour, l'acte sera imparfait; et ceci peut être sans la charité. — D'où il suit que la foi et l'espérance peuvent être sans la charité; mais, sans la charité, à proprement parler, elles ne sont point des vertus », au sens parfait de ce mot : « car la raison de vertu requiert que non seulement par elle on accomplisse quelque chose qui est bon, mais encore qu'on l'accomplisse *bien*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* » (ch. IV, n. 2; de S. Th., leç. 6).

Et l'on voit par là tout ce qu'il y a de divin dans cette fine particule *bien*, appliquée à la substance des choses ou des actions. Une chose, une action peut être bonne, au sens substantiel de ce mot, quand ce qui la constitue essentiellement ou dans son fond appartient au genre des réalités bonnes; mais tant qu'elle n'a pas *le fini dans la qualité*, comprenant tout ce qui peut l'affecter ou la revêtir et la parfaire, elle n'est point bonne purement et simplement; elle ne l'est que dans un sens diminué, incomplet [cf. ce que nous avons dit de la raison de bien dans la Première Partie, q. 5, art. 1, *ad 1um*].

L'*ad primum* fait observer que « les vertus morales dépendent de la prudence; et la prudence infuse ne peut même pas avoir la raison de vertu sans la charité, puisqu'il lui manquerait le rapport voulu au premier principe qui est la fin dernière. — La foi, au contraire, et l'espérance, selon leurs raisons propres, ne dépendent ni de la prudence ni de la charité. Et, à cause de cela, elles peuvent exister » et produire leur acte propre; « mais elles ne sont point des vertus », au sens parfait, qui non seule-

ment font produire un acte substantiellement bon, mais encore le font produire bien, « ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* répond que « cette objection procède de la foi qui a la raison parfaite de vertu ».

L'*ad tertium* dit que « saint Augustin, en cet endroit, parle de l'espérance, selon que quelqu'un espère la béatitude future en raison des mérites qu'il a déjà; ce qui ne peut être sans la charité ».

La foi et l'espérance, dans leur réalité de vertus surnaturelles et infuses, peuvent exister sans la charité; mais, quand elles existent ainsi sans la charité, elles n'ont point la raison parfaite de vertus. Elles rendent possible l'acte qui est le leur; mais cet acte n'est pas accompli par un sujet qui soit totalement disposé comme il doit l'être. Et, dès lors, si l'on peut dire que cet acte appartient au genre des actes bons, on ne peut pas dire qu'en tant qu'il émane de ce sujet et qu'il est son acte, il soit un acte bon, au sens pur et simple de ce mot. D'où il suit que l'habitus vertueux, principe de cet acte, bien qu'il appartienne au genre des habitus qui sont bons, d'autant plus qu'il s'agit même ici d'habitus infus surnaturellement par Dieu, ne peut cependant pas être appelé purement et simplement du nom de vertu. — Mais que penser de la charité elle-même, par rapport à la foi et à l'espérance? Leur est-elle connexe, ou plutôt elles-mêmes lui sont-elles connexes en telle sorte qu'elle ne puisse pas être sans elles? C'est ce qui nous reste à considérer, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la charité peut être sans la foi et l'espérance?

Trois objections veulent prouver que « la charité peut être sans la foi et l'espérance ». — La première arguë de ce que « la charité est l'amour de Dieu. Or, Dieu peut être aimé de nous naturellement, même sans que soit présupposée la foi ou l'espérance de la béatitude à venir. Donc la charité peut être sans la

foi et l'espérance ». — La seconde objection dit que « la charité est la raison de toutes les vertus, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Enracinés et fondés dans la charité*. Or, parfois la racine est sans les branches. Donc la charité peut être quelquefois sans la foi, l'espérance et les autres vertus ». — La troisième objection observe que « dans le Christ fut la charité parfaite. Or, le Christ n'eut point la foi et l'espérance; car Il fut, au sens parfait, jouissant de Dieu et le possédant, comme il sera dit plus loin (Troisième Partie, q. 7, art. 3, 4). Donc la charité peut être sans la foi et l'espérance ».

L'argument *sed contra* rappelle que « l'Apôtre dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 6) : *Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu;* ce qui est surtout le propre de la charité, manifestement; selon cette parole des *Proverbes*, ch. VIII (v. 17) : *J'aime ceux qui m'aiment*. L'espérance, aussi, est ce qui conduit à la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art 4). Donc la charité ne peut pas exister sans la foi et l'espérance ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser ce que nous devons entendre par la charité dont nous parlons. — « La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais une certaine amitié avec Lui ». Nous verrons, plus tard, que saint Thomas définira par là même la charité; et son premier article, dans le traité de cette vertu, sera pour établir qu'en effet la charité est une amitié de l'homme à Dieu. « Or, l'amitié ajoute à l'amour la réciprocité dans le fait d'aimer et d'être aimé avec une certaine communication réciproque, ainsi qu'il est dit au huitième livre de l'*Éthique* » (ch. II, n. 3; de S. Th., leç. 2). — Contentons-nous, pour le moment, de transcrire ces divines formules, dont nous verrons plus tard le sens profond et qui contiennent en germe tout le bonheur du ciel. — Saint Thomas ajoute : « Qu'il en soit ainsi, que cette amitié appartienne à la charité, on le voit par ce qui est dit dans la première Épître de saint Jean, ch. IV (v. 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui;* et dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 9), il est dit : *Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la société de son Fils*. Or, cette société de l'homme à Dieu, qui est une certaine conversation familière avec

Lui, se commence dans la vie présente par la grâce, et s'achèvera dans la vie future par la gloire; et nous possédons l'un et l'autre par la foi et l'espérance. De même donc que quelqu'un ne pourrait pas vivre d'amitié avec un autre, s'il ne croyait pas ou s'il n'espérait pas pouvoir avoir avec lui une certaine amitié ou conversation familière, pareillement quelqu'un ne peut pas avoir d'amitié avec Dieu, ce qui est la charité, s'il n'a la foi par laquelle il croit cette société et conversation de l'homme avec Dieu, et s'il n'espère appartenir lui-même à cette société. D'où il suit que la charité sans la foi et l'espérance ne peut être en aucune manière ».

L'*ad primum* répond que « la charité n'est point quelque amour de Dieu que ce puisse être; c'est l'amour de Dieu, qui le fait aimer comme l'objet de la béatitude, auquel nous sommes ordonnés par la foi et l'espérance ».

L'*ad secundum* fait observer que « la charité est la racine de la foi et de l'espérance, en tant qu'elle leur donne la perfection de la vertu. Mais la foi et l'espérance, dans leur raison propre, sont présupposées à la charité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 4). Et, de ce chef, la charité ne peut pas être sans elles ».

L'*ad tertium* explique que « le Christ n'eut point la foi et l'espérance, à cause de ce qu'il y a d'imparfait en elles. Mais, à la place de la foi, Il eut la pleine vision; et, à la place de l'espérance, la possession parfaite. Aussi bien y eut-il en Lui la parfaite charité ».

Nous ne saurions trop souligner, aujourd'hui, le point de doctrine que vient d'établir ici saint Thomas. L'on sait, en effet, qu'une des tendances les plus accusées, parmi nos contemporains, est de ne plus en appeler qu'à la perfection morale, indépendamment de toute question de doctrine dogmatique ou de foi. Le sentiment religieux, ou même, simplement, la philanthropie à l'endroit de tous les hommes, quels qu'ils puissent être au point de vue des divergences confessionnelles, tel serait l'idéal qu'il faudrait proposer aux hommes de nos jours. Ceux que le mot charité irrite comme étant trop chrétien, appellent ce nouvel idéal du nom de solidarité. Mais il en est qui voudraient encore,

à son sujet, parler de charité. Et ceux-là s'en iraient répétant volontiers qu'il n'y a plus qu'à s'occuper de charité, au sens que nous venons de dire ou même en y comprenant un vague sentiment de religiosité à l'égard de Dieu, et qu'il importe assez peu que l'on ait telle ou telle croyance, telle ou telle foi religieuse. — Ce sentiment, pour autant qu'il suppose encore une certaine vie d'intimité avec Dieu possible en dehors de la vraie foi et de l'espérance chrétienne, est une erreur contre laquelle nous ne saurions trop lutter. Qu'un certain amour de Dieu plus ou moins conscient et d'ordre purement humain soit possible en dehors de la vraie foi surnaturelle, saint Thomas ne le niait point ici à l'*ad primum*. Mais que cet amour, quel qu'il puisse être d'ailleurs, soit un véritable amour de charité, voilà ce que le saint Docteur rejette de la façon la plus absolue. Et la raison qu'il nous en a donnée est manifeste. L'amour de charité porte sur Dieu *tel qu'Il doit être possédé par nous dans le ciel.* Si donc l'on ne croit pas à ce Dieu tel qu'Il doit être possédé un jour dans le ciel, et si l'on n'espère pas le posséder en effet un jour, comment pourrait-on parler d'amour de charité envers Lui. Ajoutons à cela que l'amour de charité commence déjà sur la terre, d'une certaine manière, ces rapports d'intimité avec Dieu qui doivent s'épanouir en perfection plus tard dans le ciel. Nous pouvons et devons avoir, dès ici-bas, quelque chose de cette société intime et de cette conversation familière avec Dieu, que saint Thomas nous a marqué devoir être notre béatitude plus tard. Mais comment converser familièrement avec Dieu en dehors de la vraie foi? Le simple théiste, qui rejette le mystère de la Trinité et le mystère de l'Incarnation, louera-t-il Dieu de n'être ni Père, ni Fils, ni Saint-Esprit, ou de ne s'être point incarné pour le salut des hommes? Mais qui ne voit qu'une telle attitude ne serait à l'endroit de Dieu qu'une ironie blasphématoire. Et Dieu pourrait l'avoir pour agréable! Et une société intime serait possible entre cet homme et Dieu, quelle folie! Voilà pourtant bien où l'on est obligé d'en venir quand on prétend pouvoir vivre de charité avec Dieu, quelle que soit la croyance que l'on professe. La vérité est tout autre; et saint Thomas vient de nous la démontrer ici : Toute vie de charité avec Dieu est absolument impossible en

dehors de la vraie foi et de la véritable espérance. — Notons seulement que la vraie foi et la véritable espérance peuvent s'entendre dans un double sens : au sens explicite ; ou au sens implicite. Le sens explicite est celui qui fait qu'on tient expressément et distinctement, par la foi et l'espérance, l'objet futur de notre béatitude, qui est le Dieu du symbole catholique. Le sens implicite est quand on croit en Dieu, objet de notre bonheur futur, et qu'on espère le posséder, tel qu'Il est en effet, et qu'Il veut que nous le croyions et que nous l'espérions, bien que peut-être, de bonne foi d'ailleurs et sans qu'il y ait de la faute de celui qui est dans cet état de foi et d'espérance, l'on n'ait pas, en fait, une notion exacte ou expresse de ce qu'Il a révélé Lui-même qu'Il est en effet, selon que l'enseigne son Église, et qu'on n'use pas des moyens de salut confiés à cette Église. Il est évident que l'on ne saurait trop souhaiter qu'il y ait dans tous les hommes, pour qu'ils vivent de la vie de charité, la foi et l'espérance explicites. Mais un certain état implicite et de bonne foi n'est point incompatible avec la vie de charité.

Après avoir traité de la connexion des vertus, nous devons maintenant les considérer sous le rapport de l'égalité ou de l'inégalité.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVI.

DE L'ÉGALITÉ DES VERTUS.

Cette question comprend six articles :

1° Si une vertu peut être plus grande ou plus petite?
2° Si toutes les vertus qui existent ensemble dans un même sujet sont égales?
3° De la comparaison des vertus morales aux vertus intellectuelles.
4° De la comparaison des vertus morales entre elles.
5° De la comparaison des vertus intellectuelles entre elles.
6° De la comparaison des vertus théologales entre elles.

Article Premier.

Si une vertu peut être plus grande ou plus petite?

Trois objections veulent prouver qu' « une vertu ne peut pas être plus grande ou plus petite » que telle autre vertu, mais que toutes les vertus doivent être nécessairement égales. — La première est qu' « il est dit, dans l'Apocalypse, ch. XXI (v. 16), que les côtés de la cité de Jérusalem sont égaux. Or, par eux sont désignées les vertus, comme le dit la Glose, au même endroit. Donc toutes les vertus sont égales. Et, par suite, il ne se peut pas qu'une vertu soit plus grande qu'une autre vertu ». — La seconde objection remarque que « toute chose dont l'essence consiste dans le maximum ne saurait être plus grande ou plus petite. Or, l'essence de la vertu consiste dans le maximum ; on la définit, en effet, l'extrême de la puissance, comme Aristote le dit, dans le premier livre du *Ciel et du Monde* (ch. XI, n. 7, 8 ; de S. Th., leç. 25) ; et saint Augustin dit, au second livre du *Libre Arbitre* (ch. XVIII), que *les vertus sont les plus grands biens dont nul ne*

peut faire un mauvais usage. Donc il semble que la vertu ne peut pas être plus grande ou plus petite ». — La troisième objection dit que « la quantité de l'effet se mesure à la vertu de l'agent. Or, les vertus parfaites, qui sont les vertus infuses, ont pour cause Dieu dont la vertu est uniforme et infinie. Donc il semble qu'une vertu ne peut pas être plus grande que l'autre ».

L'argument *sed contra* fait observer que « partout où peut se trouver augmentation et surabondance, il peut y avoir inégalité. Or, dans les vertus, on trouve augmentation et surabondance. Il est dit, en effet, en saint Matthieu, ch. v (v. 20) : *Si votre justice n'abonde plus que la justice des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux :* et, au livre des *Proverbes*, ch. xv (v. 5), il est dit : *Dans la justice qui abonde est la plus grande vertu* ». [Le sens obvie de ce texte paraît être que *l'abondance du juste sera à l'abri des revers :* mais les mots de la Vulgate sonnent matériellement dans le sens invoqué ici par saint Thomas ; et cela peut suffire pour un argument *sed contra.*] « Donc il semble qu'une vertu peut être plus grande ou plus petite ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « lorsqu'on demande si une vertu peut être plus grande que l'autre, la question peut avoir un double sens. — D'abord, dans le sens des vertus spécifiquement distinctes. Et, dans ce sens, il est manifeste qu'une vertu peut être plus grande que l'autre. Toujours, en effet, la cause l'emporte sur ses effets ; et parmi les effets, l'un sera d'autant meilleur qu'il approchera davantage de la cause. D'autre part, il est manifeste, à la suite de ce qui a été dit (q. 18, art. 5 ; q. 61, art. 2), que la cause et la racine du bien humain est la raison. Il s'ensuit que la prudence, qui parfait la raison, l'emportera en bonté sur les autres vertus morales qui perfectionnent les facultés appétitives selon qu'elles participent la raison. Et, pareillement, parmi ces dernières, l'une sera d'autant meilleure, par rapport aux autres, qu'elle approchera davantage de la raison. C'est ce qui fait que la justice, qui est dans la volonté, l'emporte sur les autres vertus morales ; et la force, qui est dans l'irascible, l'emporte sur la tempérance, qui est dans le concupiscible où la raison se trouve le moins participée, comme on le

voit au septième livre de l'*Éthique* » (ch. VI, n. I; de S. Th., leç. 6).

Donc, au sens des vertus spécifiquement distinctes, la question de leur inégalité ne peut faire aucun doute; leur hiérarchie dans la perfection est manifeste. — « Mais on peut entendre la question, aussi, en un autre sens, c'est-à-dire pour les vertus de même espèce. Et, de ce chef, conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 52, art. I), quand il s'agissait de l'augmentation des habitus, une vertu peut être dite plus grande ou plus petite, d'une double manière : d'abord, en raison d'elle-même; ensuite, du côté de sa participation dans le sujet. — Si donc on la considère en elle-même, la note de grande ou de petite lui conviendra selon l'étendue de son objet. Or, quiconque a une vertu, par exemple la tempérance, a cette vertu par rapport à tout ce à quoi la tempérance s'étend » : quiconque a la vertu de tempérance peut, en raison de cette vertu qu'il a, pratiquer tous les actes de tempérance, sans exception; « chose qui n'est pas vraie de la science ou de l'art : il n'est pas vrai, en effet, que quiconque est grammairien sache tout ce qui se réfère à la grammaire. Et, en ce sens, les Stoïciens dirent fort à propos, comme le rapporte Simplicius, dans le *Commentaire des Prédicaments* (ch. *de la Qualité*), que la vertu n'admet pas le plus et le moins, comme le font la science et l'art; parce que la raison de vertu consiste dans le maximum. — Mais, si l'on considère la vertu du côté du sujet qui la participe, de ce chef une vertu peut être plus grande ou plus petite, soit, pour des temps divers, dans le même sujet, soit dans les divers hommes. La raison en est », ajoute saint Thomas, et nous ne saurions trop retenir cette raison si vraie, si conforme à l'expérience humaine et aux enseignements de la foi, « que pour atteindre le milieu de la vertu, qui consiste dans la règle de la raison droite, l'un est mieux disposé que l'autre » (ou le même, selon les divers temps), « soit à cause d'une plus grande coutume, soit parce que la nature est mieux disposée, soit parce que le jugement de la raison est plus perspicace, soit aussi en raison du don de la grâce qui est plus grand et que Dieu distribue à chacun *selon la mesure du don du Christ*, ainsi qu'il est dit *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 7). — Et, sur ce point,

les Stoïciens étaient en défaut, estimant que nul ne pouvait être dit vertueux s'il n'était dans la meilleure disposition possible par rapport à la vertu. Il n'est point requis, en effet, pour la raison de la vertu, qu'elle atteigne le milieu » ou la règle « de la droite raison, en un point ou en une ligne indivisible, comme le supposaient les Stoïciens; mais il suffit qu'on soit près du milieu, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 8; de S. Th., leç. 11). D'ailleurs, même quand il s'agit d'un point indivisible, l'un peut s'en rapprocher plus ou moins que l'autre, comme on le voit parmi des archers qui visent un même but ».

Retenons, ici encore, soigneusement cette remarque de saint Thomas, qui précise, d'une façon si lumineuse, à la suite d'Aristote et contre les Stoïciens, la raison de vertu parmi les hommes. Il n'est pas vrai que le milieu de la vertu, ou la règle de la droite raison que la vertu doit atteindre pour que son acte existe, soit quelque chose d'indivisible à la manière du point ou de la ligne mathématiques. Nous sommes ici dans l'ordre moral, où règne nécessairement un certain à peu près. C'est donc une question d'appréciation morale, non de fixation mathématique. Et comme il importe de se rappeler cette grande vérité si humaine et si chrétienne, pour éviter les excès d'une rigueur toute stoïcienne. — Ce que nous venons de dire de l'à peu près dans la règle de la raison ou le milieu de la vertu ne doit pas s'entendre de la même manière dans les divines vertus. Il en est, en effet, comme la justice, qui peuvent consister dans un certain indivisible, du côté de leur objet; mais, même alors, il pourra y avoir comme des degrés dans le mode ou les circonstances qui accompagnent la réalisation de l'acte. Nous verrons, du reste, plus tard, quand nous étudierons chacune des vertus, ce qui convient, en effet, à chacune sous ce rapport.

L'*ad primum* ne nie pas qu'il n'y ait une certaine égalité parmi les vertus; mais « cette égalité », dont parlait l'objection, « se doit entendre au sens d'une certaine proportion, et non au sens de la quantité prise absolument; car toutes les vertus croissent proportionnellement dans l'homme, ainsi qu'il va être dit » (à l'article suivant).

L'*ad secundum* répond que « cet extrême qui convient à la

vertu peut avoir la raison de bien plus ou moins grand selon les divers modes dont nous avons parlé; n'étant pas, ainsi qu'il a été dit, quelque chose d'indivisible ».

L'*ad tertium* fait observer que « Dieu n'agit point selon la nécessité de la nature, mais selon l'ordre de sa sagesse, en raison de laquelle Il distribue la vertu aux hommes selon des mesures diverses, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 7) : *A chacun de vous, la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ* ».

Comparées entre elles selon leurs diverses espèces, il n'est pas deux vertus qui soient de même importance ou de même grandeur. Il existe, parmi elles, une hiérarchie ou une gradation qui est inhérente à leur nature même. Que s'il s'agit d'une même vertu au point de vue spécifique, comparée avec elle-même en d'autres sujets ou dans un même sujet selon des moments divers, rien n'empêche d'admettre là aussi de véritables degrés dans la perfection de cette vertu, non point du côté de son objet et de son extension qui reste toujours le même, mais du côté du sujet en qui cette vertu se trouve et qui peut être dans des dispositions très diverses par rapport à cette même vertu, existant d'ailleurs en lui sous sa raison vraie de telle vertu. — Nous devons maintenant nous demander si toutes les vertus qui existent ensemble dans un même sujet sont égales. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si toutes les vertus qui existent ensemble dans un même sujet sont égales?

Il s'agit ici de l'égalité au second sens qui vient d'être précisé dans l'article précédent, non point de l'égalité de dignité ou de perfection essentielle, mais de l'égalité d'intensité, si l'on peut ainsi dire, ou du degré de perfection de la vertu selon qu'elle est participée dans le sujet. — Trois objections veulent prouver que « toutes les vertus, dans un seul et même sujet, ne sont point

également intenses ». — La première est le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 7) : *Chacun a de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre de l'autre*. Or, il n'en serait pas ainsi, et un don ne serait pas davantage le don propre de celui-ci plutôt qu'un autre don, si toutes les vertus infuses qui sont un don de Dieu étaient en chacun d'une façon égale. Donc il semble qu'il n'est pas vrai que toutes les vertus soient égales dans un seul et même sujet ». — La seconde objection dit que « si toutes les vertus étaient également intenses dans un seul et même sujet, il s'ensuivrait que quiconque excéderait quelque autre dans une vertu l'excéderait dans toutes les autres. Or, il est manifeste que cela est faux, car les divers saints sont loués pour diverses vertus ; c'est ainsi qu'Abraham est loué pour sa foi (*aux Romains*, ch. IV) ; Moyse pour sa mansuétude (*Nombres*, ch. XII, v. 3 ; *Ecclésiastique*, ch. XLV, v. 4) ; Job pour sa patience (*Tobie*, ch. II, v. 12, *saint Jacques*, ch. V, v. 11). Aussi bien, de chaque confesseur l'Église chante : *Il ne s'en est point trouvé un semblable à lui, qui conservât la loi du Très-Haut ;* parce que chacun eut la prérogative de quelque vertu. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans un seul et même sujet ». — La troisième objection fait observer que « plus un habitus est intense, plus l'homme qui agit selon cet habitus agit avec plaisir et promptement. Or, l'expérience montre que le même homme fait avec plus de plaisir et plus de facilité l'acte d'une vertu que l'acte de telle autre. Donc toutes les vertus ne sont pas égales dans un seul et même sujet ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au seizième livre de *la Trinité* (ch. IV), que *tous ceux qui sont égaux en force sont égaux en prudence et en tempérance :* et ainsi des autres. Or, cela ne serait pas si toutes les vertus d'un même homme n'étaient pas égales. Donc toutes les vertus d'un même homme sont égales ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le degré des vertus, ainsi qu'il a été dit (article premier), peut se prendre d'une double manière. — D'abord, selon la raison spécifique. Et, de cette manière, il n'est pas douteux qu'une vertu, dans le même homme, ne soit plus grande que telle autre vertu ; comme :

la charité, plus grande que la foi et l'espérance. — En un autre sens, le degré de la vertu se considère en raison de sa participation dans le sujet, selon qu'elle s'y trouve avec plus ou moins d'intensité. De ce chef, toutes les vertus d'un même homme sont égales d'une certaine égalité de proportion, en tant qu'elles croissent également dans l'homme; c'est ainsi que les doigts de la main sont inégaux en longueur, mais ils sont égaux en proportion, car ils croissent dans la même proportion », gardant toujours entre eux la même différence proportionnelle. — « La raison de cette égalité », ainsi entendue, « se prend, observe saint Thomas, de la même manière que la raison de la connexion » des vertus; « c'est qu'en effet, l'égalité est une certaine connexion des vertus dans leur degré » respectif. — « Or, il a été dit plus haut (q. 65, art. 1), que la raison de la connexion des vertus pouvait être assignée d'une double manière. — Dabord, dans le sens de ceux qui entendent, par ces quatre vertus, les quatre conditions générales des vertus, dont chacune doit se trouver ensemble avec les autres en chaque matière. Et, en ce sens, la vertu ne peut point être dite égale, en quelque matière que ce soit, sans qu'elle ait toutes ces conditions égales. C'est cette raison de l'égalité des vertus qu'assigne saint Augustin quand il dit, au sixième livre *de la Trinité* (ch. IV) : *Si vous dites que ceux-ci sont égaux en force, mais qu'en prudence celui-ci l'emporte, il s'ensuit que la force de cet autre est moins prudente. Et, du coup, ils ne seront plus égaux, même en force, puisque, dans sa force, celui-ci est plus prudent. Et vous trouverez la même chose dans toutes les autres vertus, si vous faites à leur sujet la même considération.* — D'une autre manière, la raison de la connexion a été assignée d'après ceux qui entendent ces vertus comme s'appliquant à des matières diverses. Et, de ce chef, la raison de la connexion des vertus morales se prend du côté de la prudence, et du côté de la charité pour les vertus infuses; mais non du côté de l'inclination, qui se tient du côté du sujet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 1). Pareillement aussi, la raison de l'égalité des vertus pourra se prendre du côté de la prudence, quant à ce qu'il y a de formel en toutes les vertus morales », et qui est la droite raison participée en elles : « la

raison, en effet, étant également perfectionnée en un seul et même sujet, il faut que proportionnellement le milieu soit constitué selon la raison droite en chaque matière des vertus. — Quant à ce qui est matériel dans les vertus morales, savoir l'inclination même à l'acte de la vertu, un homme peut être plus prompt à l'acte d'une vertu qu'à l'acte de l'autre, soit par sa nature, soit par la coutume, soit même par le don de la grâce ».

On ne pouvait apporter distinction plus lumineuse pour expliquer tout ensemble la grande vérité de l'égalité proportionnelle de toutes les vertus dans un seul et même sujet, et le fait d'expérience universelle que cependant le même homme est loin d'avoir pour toutes les vertus une même inclination.

L'*ad primum* fait une double réponse. — « Le mot de l'Apôtre peut s'entendre des dons de la grâce qui se réfèrent aux miracles de la grâce et non à la grâce sanctifiante et aux vertus; lesquels dons ne sont pas communs à tous, ni ne se trouvent tous au même degré dans un même homme. — On peut dire aussi qu'il se réfère à la mesure de la grâce sanctifiante, selon laquelle un homme abonde plus qu'un autre en toutes les vertus, en raison d'une plus grande prudence, ou d'une plus grande charité, qui est le lien de toutes les vertus infuses ». — Dans le premier cas, le mot de saint Paul peut s'appliquer à un même homme; dans le second, il s'appliquerait aux divers hommes comparés entre eux.

L'*ad secundum* fait observer qu' « un saint est loué spécialement d'une vertu; et l'autre, d'une autre; en raison d'une plus grande promptitude à l'acte d'une vertu qu'à l'acte de l'autre ». — C'est donc du côté matériel de la vertu, ou du côté de l'inclination, non du côté formel, ou du côté de la raison participée en elle par l'acte de prudence, que telle ou telle vertu est plus spécialement louée en tel ou tel homme.

« Et la même réponse, ajoute saint Thomas, vaut pour *la troisième objection* ».

A considérer ce qu'il y a de formel dans les vertus morales, c'est-à-dire ce qui est en elles une participation de la prudence ou de la charité, elles sont nécessairement toutes égales, d'une

égalité de proportion, dans un même sujet; mais elles ne le sont pas, et peuvent, au contraire, se trouver fort diverses, à les considérer du côté de l'inclination de l'appétit à l'acte même de la vertu. — Nous savons ce qu'il en est de l'égalité des vertus, considérées d'une façon générale, soit en elles-mêmes et distinctement, selon qu'elles se trouvent en divers sujets ou dans un même sujet en des temps divers, soit prises ensemble et selon qu'elles se trouvent actuellement réunies dans un même sujet. — Nous devons maintenant les étudier d'une façon comparative entre elles. Et, d'abord, à comparer les vertus morales aux vertus intellectuelles, quelles sont les plus grandes ou les plus dignes et les plus excellentes? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si les vertus morales sont supérieures aux vertus intellectuelles?

Trois objections veulent prouver que « les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles ». — La première est ainsi formulée : « Ce qui est plus nécessaire et plus constant est meilleur. Or, *les vertus morales sont plus constantes que les sciences*, qui sont des vertus intellectuelles (selon qu'Aristote le dit au premier livre de l'*Éthique*, ch. x, n. 10; de S. Th., leç. 16). Elles sont aussi plus nécessaires pour la vie humaine. Donc elles doivent être préférées aux vertus intellectuelles ». — La seconde objection rappelle qu' « il est de l'essence de la vertu de rendre bon le sujet qui l'a. Or, selon les vertus morales, l'homme est dit bon; mais il ne l'est pas, selon les vertus intellectuelles, sauf peut-être pour la prudence. Donc la vertu morale est meilleure que la vertu intellectuelle ». — La troisième objection dit que « la fin est plus noble que ce qui est ordonné à la fin. Or, selon qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. XII, n. 6; de S. Th., leç. 10), *la vertu morale cause la droite intention de la fin; tandis que la prudence cause l'élection droite de ce qui est ordonné à la fin*. Il s'ensuit que la vertu morale est plus noble que la

prudence, qui est la vertu intellectuelle portant sur les choses morales ».

L'argument *sed contra* observe que « la vertu morale est en ce qui participe la raison, tandis que la vertu intellectuelle est dans la raison elle-même, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 19, 20; de S. Th., leç. 20). Or, la raison elle-même est plus noble que ce qui participe la raison. Donc la vertu intellectuelle est plus noble que la vertu morale ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être dite plus grande ou plus petite, d'une double manière : purement et simplement; ou sous un certain rapport. Or, rien n'empêche qu'une chose soit meilleure purement et simplement, comme *le fait de vaquer à la philosophie* ou à la sagesse *par rapport au fait d'acquérir des richesses*, qui, cependant, sous un certain rapport, ne sera point meilleure : ainsi le fait de vaquer à la philosophie *pour celui qui meurt de faim* (Cf. Aristote, *Topiques*, liv. III, ch. II, n. 21). D'autre part, une chose est considérée purement et simplement quand on la considère selon la raison propre de son espèce. Et, parce que la vertu a son espèce de l'objet, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 54, art. 2; q. 60, art. 1), il s'ensuit qu'à parler purement et simplement, cette vertu sera plus noble qui aura un plus noble objet. Et précisément l'objet de la raison est plus noble que l'objet de l'appétit; car la raison saisit les choses dans leur être universel, tandis que l'appétit va vers les choses qui ont au dehors un être particulier (Cf. I p., q. 82, art. 3). Il s'ensuit que les vertus intellectuelles, qui perfectionnent la raison, sont plus nobles, à parler purement et simplement, que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit. — Toutefois, si nous considérons la vertu par rapport à l'acte, la vertu morale, qui parfait l'appétit, dont le propre est de mouvoir à l'acte les autres puissances, est plus noble. — Et parce que la vertu se dit du fait qu'elle est un principe d'acte, étant une perfection de la puissance d'agir, il s'ensuit aussi que la raison de vertu convient davantage aux vertus morales qu'aux vertus intellectuelles, quoique les vertus intellectuelles soient de plus nobles habitus purement et simplement ».

Il faut donc distinguer ici soigneusement la raison d'habitus, la raison de vertu et la raison de telle vertu. — Sous la raison d'habitus, ce sont les vertus intellectuelles qui l'emportent; sous la raison de vertu, ce sont les vertus morales; sous la raison de telles vertus, ce sont de nouveau les vertus intellectuelles.

L'*ad primum* fait observer que « les vertus morales sont plus constantes que les vertus intellectuelles, en raison de leurs actes qui s'exercent dans les choses de la vie commune »; et qui, par suite, peuvent être de tous les instants; ce qui n'est pas vrai de l'acte des vertus intellectuelles. « Mais il est manifeste que les objets des sciences, parce qu'ils sont nécessaires et immuables, sont plus constants ou plus permanents que les objets des vertus morales, qui sont des faits ou des actes particuliers. — Que si les vertus morales sont plus nécessaires à la vie humaine, cela ne prouve pas qu'elles soient plus nobles purement et simplement, mais relativement à cela. Bien plus, c'est parce que les vertus intellectuelles ne sont point ordonnées à autre chose, comme l'utile à la fin, qu'elles sont plus dignes. Car cela leur vient de ce que par elles commence en nous, d'une certaine manière, la béatitude, qui consiste dans la connaissance de la vérité, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 3, art. 6).

L'*ad secundum* répond que « si l'homme est dit bon purement et simplement en raison des vertus morales, et non en raison des vertus intellectuelles, c'est parce que l'appétit meut les autres puissances à leurs actes »; d'où il résulte que le bon usage dépend de l'appétit, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 3). Mais cela prouve seulement que la vertu morale est meilleure sous un certain rapport », ou quant à la raison de vertu, non d'une façon pure et simple, et selon qu'elle est telle vertu.

L'*ad tertium* fait remarquer que « la prudence ne dirige pas seulement les vertus morales dans le choix de ce qui est ordonné à la fin; elle les dirige aussi dans la fixation de la fin. Car la fin de chaque vertu morale est d'atteindre le milieu en sa matière propre; et ce milieu est déterminé selon la droite raison de la prudence, comme il est dit au second et au sixième livre de l'*Éthique* » (ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7; ch. XIII, n. 4; de S. Th., leç. 11). — Saint Thomas vient d'expliquer lui-même en

quel sens il entend ici que la prudence fixe la fin aux vertus morales; et ce n'est nullement contraire à ce qu'il dira plus tard (2^a - 2^{ae}, q. 47, art. 6), que la prudence ne fixe pas la fin aux vertus morales. Car, ici, il parle des fins particulières à chacune des vertus; tandis que, dans la 2^a - 2^{ae}, il parlera de la fin générale, marquée non par la prudence, mais par la syndérèse, comme nous le verrons en son lieu.

Si nous comparons entre elles les vertus intellectuelles et les vertus morales, il faut dire que purement et simplement les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, bien que, sous un certain rapport ou en tant que vertus, les vertus morales l'emportent sur les vertus intellectuelles. — Mais, à comparer entre elles les vertus morales, y en a-t-il une qui l'emporte sur les autres et quelle est celle-là ; serait-ce la justice ?

C'est ce que nous allons examimer à l'article qui suit.

Article IV.

Si la justice est la première des vertus morales ?

Trois objections veulent prouver que « la justice n'est pas la première des vertus morales ». — La première observe que « c'est faire davantage de donner à quelqu'un de ce qui nous appartient que de lui rendre ce qui est à lui. Or, nous faisons le premier par la libéralité; et le second par la justice. Donc il semble que la libéralité est une plus grande vertu que la justice ». — La seconde objection dit qu' « en chaque chose, cela paraît être le plus grand, qui est le plus parfait. Or, il est dit en saint Jacques ch. I (v. 4) : *La patience a l'acte parfait*. Donc il semble que la patience est plus grande que la justice ». — La troisième objection remarque que « la *magnanimité accomplit le grand en toutes les vertus*, comme il est dit au quatrième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 14; de S. Th., leç. 8). Donc elle rend grande même la justice. Et, par suite, elle est plus grande qu'elle ».

L'argument *sed contra* est un texte formel d' « Aristote », qui

« dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 15; de S. Th., leç. 2) : *La justice est la plus belle des vertus* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « une vertu », à la considérer « selon son espèce, peut être dite plus grande ou plus petite, soit d'une façon pure et simple, soit sous un certain rapport. — D'une façon pure et simple, une vertu est plus grande, selon que le bien de la raison éclate plus grand en elle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Et, à ce titre, parmi toutes les vertus morales, la justice est la première, comme étant plus près de la raison. C'est ce qui ressort et du sujet où elle se trouve, et de son objet. Du sujet où elle se trouve : car c'est dans la volonté qu'elle est comme dans son sujet ; et la volonté est l'appétit rationnel, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit (q. 8, art. 1 ; q. 26, art. 1). En raison de l'objet ou de la matière ; car elle porte sur les opérations qui ordonnent l'homme, non seulement en lui-même, mais encore par rapport aux autres. Aussi bien, *la justice est la plus belle des vertus*, comme il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* (Cf. arg. *sed contra*). — Parmi les autres vertus morales, qui ont pour objet les passions, le bien de la raison éclatera d'autant plus en chacune d'elles que le mouvement de l'appétit sera soumis à la raison au sujet de plus grands biens. Or, de tous les biens qui regardent l'homme, le plus grand est la vie, de laquelle tous les autres dépendent. Il s'ensuit que la force dont le propre est de soumettre le mouvement de l'appétit à la raison, en ce qui touche à la mort et à la vie, occupe la première place parmi les vertus morales qui ont pour objet les passions ; toutefois, elle est elle-même au-dessous de la justice. Et c'est pourquoi Aristote dit, au premier livre de sa *Rhétorique* (ch. IX, n. 6), qu'*il est nécessaire que parmi les vertus, celles-là soient les plus grandes, qui sont le plus honorées des autres : car la vertu est un principe ordonnant à faire le bien. A cause de cela, les hommes honorent par-dessus tout ceux qui sont braves et ceux qui sont justes ; la première de ces vertus est utile dans la guerre*, savoir la force ; *la seconde*, savoir la justice, *dans la guerre et dans la paix*. — Après la force, vient la tempérance, qui soumet l'appétit à la raison, en ce qui est ordonné immédiatement à la vie, soit dans le même individu considéré

numériquement, soit dans le même par rapport à son espèce; savoir dans la nourriture et dans les rapports sexuels. — Et c'est ainsi que ces trois vertus », de justice, de force et de tempérance, « simultanément avec la prudence, sont dites principales, même au point de vue de la dignité ».

Voilà donc quelles sont les plus grandes vertus morales à les considérer d'une façon pure et simple. Mais nous avons dit aussi qu'on pouvait considérer la grandeur ou l'excellence de la vertu, sous un certain rapport. « A considérer ainsi la grandeur d'une vertu, sous un certain rapport, une vertu sera dite plus grande, selon qu'elle fournit un secours ou un ornement à l'une des vertus principales. C'est ainsi que la substance est purement et simplement plus digne que l'accident. Et cependant, il est tel accident qui, sous un certain rapport, est plus digne que la substance, pour autant qu'il parfait la substance eu égard à un certain être accidentel ».

L'*ad primum* explique excellemment les rapports de la justice et de la libéralité dont parlait l'objection. — « L'acte de la libéralité doit être fondé sur l'acte de la justice. Ce ne serait pas, en effet, être libéral que de donner ce qui ne serait pas à nous, comme il est dit au second livre des *Politiques* (ch. II, n. 7; de S. Th., leç. 4). Et voilà pourquoi la libéralité ne peut pas être sans la justice, qui discerne ce qui est à nous de ce qui n'est pas à nous. La justice, au contraire, peut être sans la libéralité. Aussi bien, la justice est plus grande que la libéralité purement et simplement, comme étant plus universelle, et comme étant son fondement; mais la libéralité est plus grande, ou meilleure, sous un certain rapport, ayant la raison d'ornement par rapport à la justice, et lui servant de complément ». — Nous avons ici la ressemblance du rapport d'accident à la substance, dont nous parlions à la fin du corps de l'article.

L'*ad secundum* explique le mot de saint Jacques selon que le citait l'objection et que nous le lisons dans la Vulgate. — « La patience est dite avoir *une œuvre parfaite*, en raison du fait de supporter les maux : où elle n'exclut pas seulement l'injuste vengeance, que la justice exclut aussi; ni non plus seulement la haine, ce que fait la charité; ni seulement la colère, ce que fait

la mansuétude; mais encore la tristesse désordonnée, qui est la racine de tout ce qui vient d'être dit. Et c'est pour cela qu'on la dit plus grande ou plus parfaite, parce que dans cette matière-là, elle extirpe la racine. — Toutefois, elle n'est pas plus grande que toutes les autres vertus, d'une façon pure et simple. Car la force non seulement supporte les choses pénibles, sans se laisser troubler, ce que fait la patience; mais encore, elle les attaque pour les vaincre, quand besoin est. D'où il suit que quiconque est fort est patient; mais l'inverse n'est pas vrai : la patience, en effet, est une certaine partie de la force ». — Nous devons nous applaudir que le texte de saint Jacques, lu comme l'a fait la Vulgate, nous ait valu ces lumineuses explications de saint Thomas. — Quant au texte en lui-même, d'aucuns l'entendent, d'après le grec, en ce sens qu'à la patience doivent se joindre les œuvres bonnes et parfaites; et, ainsi entendu, il ne fait plus aucune difficulté.

Parmi les vertus morales, après la prudence qui occupe le premier rang, comme étant d'ailleurs intellectuelle et morale tout ensemble, vient la justice, puis la force, puis la tempérance. Si, parfois, telle ou telle autre vertu, de celles qui, en elles-mêmes, sont moins importantes, leur sont préférées, ce n'est qu'autant que les supposant déjà elles s'ajoutent à elles pour les parfaire d'une perfection nouvelle, un peu comme l'accident s'ajoute à la substance. — Après avoir comparé les vertus morales entre elles, au point de vue de l'excellence et de la dignité, nous devons comparer entre elles les vertus intellectuelles. A ce sujet, saint Thomas se demande quelle est la plus excellente parmi ces vertus, si c'est la vertu de sagesse. Il va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si la sagesse est la plus grande parmi les vertus intellectuelles?

Quatre objections veulent prouver que « la sagesse n'est pas la plus grande parmi les vertus intellectuelles ». — La première est que « ce qui commande l'emporte sur ce à quoi il commande. Or,

la prudence semble commander à la sagesse. Il est dit, en effet, au premier livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 6; de S. Th., leç. 2), que *les disciplines qui doivent être enseignées dans la cité, et ceux qui doivent apprendre ces diverses disciplines, et dans quelle mesure, tout cela est fixé par la politique*, qui est une partie de la prudence, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 7). Puis donc que parmi les disciplines, la sagesse se trouve contenue, il semble que la prudence est plus grande que la sagesse ». — La seconde objection observe qu' « il est de la raison de la vertu d'ordonner l'homme à la félicité; la vertu, en effet, est *la disposition du parfait à l'excellent*, comme il est dit au septième livre de l'*Éthique* (de S. Th., leç. 5). Or, la prudence est la raison juste des actes humains, par lesquels l'homme est conduit à la félicité; et la sagesse, au contraire, ne s'occupe pas de ces actes humains par lesquels l'homme est conduit à la félicité. Donc la prudence est une plus grande vertu que la sagesse ». — La troisième objection dit que « plus une connaissance est parfaite, plus elle est grande ou excellente. Or, nous pouvons avoir une connaissance plus parfaite des choses humaines, sur lesquelles porte la science, que des choses divines, objet de la sagesse, selon la distinction marquée par saint Augustin au douzième livre de *la Trinité* (ch. XIV); car les choses divines sont pour nous incompréhensibles, selon cette parole du livre de *Job*, ch. XXXVI (v. 26) : *Voici que Dieu est grand, l'emportant sur toute notre science*. Donc la science est une vertu plus grande que la sagesse ». — La quatrième objection déclare que « la connaissance des principes est plus excellente que la connaissance des conclusions. Or, la sagesse tire des conclusions en partant des principes qui ne se démontrent pas et qui sont l'objet de l'intelligence; comme toutes les autres sciences, du reste. Donc, » l'habitus ou la vertu de « l'intelligence est une plus grande vertu que la sagesse ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 6), que la sagesse est comme *la tête* parmi les vertus intellectuelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la grandeur d'une vertu considérée selon son espèce, se prend du côté de son

objet, ainsi qu'il a été dit (art. 3). Or, l'objet de la sagesse l'emporte en excellence sur les objets de toutes les vertus intellectuelles; elle s'occupe, en effet, de la cause la plus haute, qui est Dieu, ainsi qu'il est dit au commencement de la *Métaphysique* (de S. Th., leç. 1, 2). Et parce que l'on juge de l'effet par la cause, et des causes inférieures par la cause supérieure, de là vient qu'il appartient à la sagesse de juger de toutes les autres vertus intellectuelles, et de les ordonner toutes; et c'est elle qui est comme la vertu architectonique par rapport à toutes les autres ».

L'*ad primum* formule une doctrine qu'il est très opportun de rappeler aujourd'hui. « La prudence, dit saint Thomas, portant sur les choses humaines, et la sagesse ayant pour objet la cause la plus haute, il ne se peut pas que la prudence soit une plus grande vertu que la sagesse; *pour cela*, comme le notait déjà Aristote au sixième livre de l'*Éthique* (ch. VII; de S. Th., leç. 6), *il faudrait que la plus grande des choses qui sont dans le monde soit l'homme* » : et c'est bien, en effet, la suprême folie de la philosophie contemporaine de vouloir substituer l'homme à Dieu : ce qui explique qu'on veuille, en effet, ramener toute science à une sorte de morale ou de politique humaine. Mais la vérité est tout autre. « Aussi bien, il faut dire, comme il est marqué dans ce même livre (ch. XII, XIII; de S. Th., leç. 10, 11), que la prudence ne commande pas à la sagesse; mais au contraire; car *l'homme spirituel juge toutes choses, et n'est lui-même jugé par rien*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 15). Et, en effet, la prudence n'a pas à s'entremettre dans les choses d'ordre souverain que considère la sagesse; son rôle est de commander dans les choses qui sont ordonnées à la sagesse, ou de pourvoir au mode dont les hommes peuvent atteindre la sagesse. Si bien qu'en cela, la prudence ou la politique », c'est-à-dire la gestion des affaires humaines, qu'il s'agisse de l'individu, de la famille ou de la société, « est de se montrer la servante de la sagesse : elle doit, en effet, explique divinement saint Thomas, introduire chez elle, préparant la voie qui y conduit, comme le chambellan introduit chez le roi ».

L'*ad secundum* complète cette même doctrine. Saint Thomas

y observe que « la prudence considère ce qui conduit à la félicité ; tandis que la sagesse considère l'objet même de la félicité, qui est le suprême objet intelligible. Et si la considération de la sagesse portant sur son objet était parfaite, on aurait la félicité parfaite dans l'acte de la sagesse. Mais parce que l'acte de la sagesse, sur cette terre, est imparfait relativement à son objet principal qui est Dieu, à cause de cela l'acte de la sagesse est » seulement « un commencement ou une participation du bonheur futur. Par où l'on voit qu'elle se tient plus près de la félicité que la prudence » : celle-ci n'est qu'un moyen; l'autre est déjà une sorte de commencement de la fin ou de la félicité future.

L'*ad tertium* répond qu'à établir une comparaison entre les diverses connaissances, « selon qu'Aristote le dit au premier livre *de l'Ame* (ch. I; de S. Th., leç. I), une connaissance est préférée à l'autre, soit en raison de son objet qui est plus noble, soit en raison de sa certitude. Si donc les sujets des diverses sciences sont égaux en bonté et en noblesse, alors celle qui est plus certaine sera une plus grande vertu. Mais celle qui est moins certaine et qui porte cependant sur des objets plus hauts et plus grands est préférable à celle qui, portant sur des objets inférieurs, est cependant plus certaine. C'est ce qui a fait dire à Aristote, dans le second livre *du Ciel et du Monde* (ch. XII, n. I; de S. Th., leç. 17), que c'est un grand bien de pouvoir connaître quelque chose des corps célestes, même par une raison faible et simplement probable. Et au premier livre des *Parties des animaux* (ch. V), il dit *qu'on aime mieux avoir une petite connaissance des choses très nobles que d'avoir une connaissance abondante des choses infimes.* — Il est donc vrai que la sagesse, dont le propre est de connaître Dieu, ne peut point échoir à l'homme, surtout dans l'état de la vie présente, d'une façon parfaite, en telle manière qu'elle soit comme sa possession », en propre : « *ceci n'appartient qu'à Dieu*, ainsi qu'il est dit » par Aristote lui-même, « au premier livre de la *Métaphysique* (ch. II, n. 9; de S. Th., leç. 2). Mais cependant cette connaissance modique que nous pouvons avoir de Dieu par la sagesse l'emporte sur toute autre connaissance ». — Et voilà pourquoi la théologie, surtout la théologie spéculative, telle que

nous la trouvons dans son exposé le plus parfait, qui est la *Somme* même de saint Thomas, est la connaissance la plus parfaite et la plus excellente qu'un être humain puisse avoir sur cette terre, — en dehors des connaissances spéciales qui peuvent être pour certains hommes un privilège gratuit et exceptionnel, communiqué par Dieu sur ses propres mystères.

L'*ad quartum* nous fournit une réponse que Cajétan qualifie ici justement de réponse vraiment d'or : *auream doctrinam*. Elle nous montre ce qu'est la connaissance des premiers principes, tant dénaturée par tous les fidéistes qui veulent faire de cette connaissance une question de foi ou de cœur, comme parle Pascal (*Pensées*, art. x), sous le spécieux prétexte que nous ne pouvons pas les démontrer et que, par suite, ils ne sont pas objet de science. — « La vérité et la connaissance des principes qui ne se démontrent pas » n'est pas une question de foi ou de sentiment et de cœur; c'est une question d'*évidence*, c'est-à-dire de quelque chose qui est bien supérieur, *dans l'ordre même de connaissance*, à la science fruit de la démonstration. Cette vérité et cette connaissance des principes « dépend de la raison » ou du sens « des termes », qui constituent la proposition. « Étant connu, en effet, ce qu'est le *tout* et ce qu'est la *partie*, *on connaît tout de suite* », et sans aucun besoin d'autre chose comme pour la démonstration, « que *le tout est plus grand que sa partie* » : cette proposition est *évidente*, du seul fait qu'on voit le sens de ses termes. Elle est la clarté même. Et c'est de sa clarté que viendra toute clarté ultérieure dans les conclusions qu'on démontrera à l'aide de ce principe. — « Or, connaître la raison » ou le sens des termes « être et non-être, tout et partie, et autres choses qui suivent à l'être, desquelles choses comme de leurs termes sont constitués les principes qui ne se démontrent pas, ceci appartient à la sagesse » ou à la métaphysique; « parce que l'être commun », qui est à la base de tous ces concepts ou de tous ces termes, « est le propre effet de la Cause la plus haute, qui est Dieu »; raison magnifique et la plus profonde qui pût être donnée du lien qui rattache l'étude de ces termes et de ces notions à l'étude de la Cause Première. — « Aussi bien », poursuit et conclut saint Thomas, par mode de réponse directe à

l'objection, « la sagesse n'a pas seulement, aux principes qui ne se démontrent pas, et qui sont l'objet de l'habitus de l'intelligence, ce rapport, qu'elle en use pour tirer d'eux des conclusions, comme le font les autres sciences, mais encore qu'elle juge de leur valeur », faisant voir, non en tirant d'eux une vérité cachée, mais en expliquant leurs termes, qu'ils sont eux-mêmes et par eux-mêmes, relativement à nous, la source immédiate de la lumière et de la vérité; d'où il suit qu' « elle dispute contre ceux qui les nient », les défendant, remarque ici Cajétan, comme étant placée au plus haut sommet pour bien voir, *ex summa arce videns*.

Parmi toutes les vertus intellectuelles, aucune ne peut être comparée à la sagesse, dont l'objet propre est de contempler ou d'atteindre l'être en tant qu'être. Dans l'ordre naturel, elle s'appelle la métaphysique; dans l'ordre surnaturel, la Doctrine sacrée, ou, d'un seul mot, la Théologie. Plus tard, au ciel, elle prendra le nom de Vision béatifique. — Il ne nous reste plus qu'un dernier point à examiner; et c'est de savoir quelle est la première des vertus théologales : est-ce la charité?

C'est ce que nous allons déterminer à l'article qui suit.

Article VI.

Si la charité est la plus grande parmi les vertus théologales?

Trois objections veulent prouver que « la charité n'est pas la plus grande parmi les vertus théologales ». — La première arguë de ce que « la foi est dans l'intelligence, tandis que l'espérance et la charité sont dans la partie affective, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 3). D'où il suit, semble-t-il, que la foi se compare à l'espérance et à la charité, comme la vertu intellectuelle à la vertu morale. Or, la vertu intellectuelle est plus grande que la vertu morale, comme il ressort de ce qui a été dit (art. 3). Donc la foi est plus grande que l'espérance et la charité ». — La

seconde objection fait observer que « ce qui est constitué par l'addition à une autre chose est plus grand que cette autre chose. Or, il semble que l'espérance est constituée par une addition à la charité : l'espérance, en effet, présuppose l'amour, comme le dit saint Augustin dans l'*Enchiridion* (ch. VIII); et elle ajoute un certain mouvement de tendance vers la chose aimée. Donc l'espérance est plus grande que la charité ». — La troisième objection dit que « la cause est plus grande que l'effet. Or, la foi et l'espérance sont causes de la charité; il est dit, en effet, sur *saint Matthieu*, ch. I, dans la Glose : *La foi engendre l'espérance, et l'espérance la charité.* Donc la foi et l'espérance sont plus grandes que la charité ».

L'argument *sed contra* est le texte formel de « l'Apôtre », qui « dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13) : *Maintenant demeurent la foi, l'espérance et la charité, ces trois* » vertus; « *mais la plus grande est la charité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas revient au principe, plusieurs fois rappelé, que « la grandeur de la vertu, à la considérer selon son espèce, se prend, ainsi qu'il a été dit (art. 3), du côté de l'objet. Or, les trois vertus théologales regardent Dieu, comme leur objet propre. Il s'ensuit qu'on ne pourra pas les dire une plus grande que l'autre, en raison d'un plus grand objet qui leur appartiendrait. Ce sera donc en raison de ce que l'une approchera plus que l'autre de ce même objet qui est leur objet propre. A ce titre, c'est la charité, qui l'emporte sur les autres. Les autres, en effet, impliquent, dans leur concept, une certaine distance par rapport à leur objet; car la foi porte sur ce qui n'est pas vu; et l'espérance, sur ce qu'on n'a pas. L'amour de charité, au contraire, porte sur ce qui déjà est possédé; car l'aimé est, d'une certaine manière, dans l'aimant; et l'aimant est aussi entraîné par l'amour vers l'aimé, s'unissant à lui [Cf. ce que nous avons dit des effets de l'amour, dans le Traité des Passions, q. 28]. C'est pour cela qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui* ».

L'*ad primum* fait observer que « la foi et l'espérance ne sont pas à la charité ce que la prudence est à la vertu morale. — Et

cela, pour deux raisons. — D'abord, parce que les vertus théologales ont leur objet qui est au-dessus de l'âme humaine; la prudence, au contraire, et les vertus morales portent sur ce qui est au-dessous de l'homme. Or, dans les choses qui sont au-dessus de l'homme, l'amour l'emporte sur la connaissance »; à moins qu'il ne s'agisse de la connaissance unique de la vision immédiate par l'essence divine. « La raison en est que la connaissance se fait selon que les objets connus sont dans le sujet qui connaît; l'amour, au contraire, selon que l'aimant est entraîné vers la chose aimée. Or, ce qui est au-dessus de l'homme est plus noble en soi qu'il ne l'est dans l'homme; car tout être se trouve en un autre selon le mode de cet autre. Ce sera l'inverse pour les choses qui sont au-dessous de l'homme. — Une seconde raison est que la prudence règle les mouvements affectifs qui se réfèrent aux vertus morales; la foi, elle, ne règle pas le mouvement affectif tendant vers Dieu, qui est le propre des vertus théologales : elle montre seulement l'objet. Quant au mouvement affectif vers l'objet, il dépasse la connaissance humaine » que nous avons de cet objet; car nous savons qu'il est en lui-même infiniment plus parfait que tout ce que nous savons de lui; et nous tendons vers lui non pour l'atteindre selon l'être intellectuel qu'il a dans notre esprit, mais selon l'être réel qu'il a en lui-même; « selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 19) : *la charité du Christ qui est au dessus de toute science* ».

L'*ad secundum* répond que « l'espérance présuppose l'amour de ce qu'on espère obtenir; et cet amour est un amour de concupiscence. De cet amour, celui qui aime s'aime plus lui-même qu'il n'aime ce qu'il aime. La charité, au contraire, implique l'amour d'amitié, auquel l'on parvient par l'espérance, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 62, art. 4). — N'oublions pas que si l'amour de charité implique l'amour d'amitié, elle n'exclut pas l'amour de concupiscence; elle le présuppose, au contraire; et même cet amour l'accompagne sans cesse, en un certain sens, comme nous aurons à l'expliquer longuement, quand nous verrons le traité de la charité. Seulement, la charité ne serait pas, s'il n'y avait en même temps que cet amour de concupiscence présupposé ou concomitant, un véritable amour d'amitié; chose qui n'est

point nécessaire pour l'espérance : l'espérance, en effet, peut être, sans cet amour d'amitié, bien qu'à mesure qu'elle est, elle prépare les voies à l'amour d'amitié, qui doit être le propre de la charité. Sur la véritable nature de cet amour présupposé à l'espérance, conférer ce qui a été dit plus haut (q. 62, art. 4, *ad 3um*).

L'*ad tertium* précise que « c'est la cause qui introduit la forme, qui est supérieure à l'effet; non la cause qui dispose seulement le sujet à recevoir la forme. Sans cela, il s'ensuivrait que la chaleur animale l'emporterait sur l'âme, puisqu'elle dispose la matière à la recevoir; ce qui est manifestement faux. Or, c'est ainsi que la foi engendre l'espérance; et l'espérance, la charité : pour autant que l'une dispose à l'autre » ; non par mode de cause efficiente introduisant la forme.

A vouloir ordonner les vertus selon leur dignité, il est manifeste que les vertus théologales doivent venir en premier lieu ; et, parmi elles, en première place, la charité, tant que l'homme est sur cette terre. Puis, viennent les vertus intellectuelles, au premier rang desquelles se place, indubitablement, la sagesse. Des vertus morales, après la prudence qui occupe une place tout à fait à part, dans cet ordre, vient la justice; puis, la force; et, enfin, la tempérance.

Nous n'avons plus qu'une dernière question à traiter, pour clore toutes nos considérations sur les vertus en général. Et c'est de savoir ce qu'il en est de leur durée après cette vie.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVII.

DE LA DURÉE DES VERTUS APRÈS CETTE VIE.

Cette question comprend six articles :

1° Si les vertus morales demeurent après cette vie?
2° Si les vertus intellectuelles?
3° Si la foi?
4° Si l'espérance demeure?
5° S'il demeure quelque chose de la foi ou de l'espérance?
6° Si la charité demeure?

Ici encore et comme pour la question précédente, l'ordre des articles apparaît de lui-même. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les vertus morales demeurent après cette vie?

Trois objections veulent prouver que « les vertus morales ne demeurent pas après cette vie ». — La première est que « les hommes, dans l'état de la vie future, seront semblables aux anges, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30). Or, il est ridicule d'attribuer les vertus morales aux anges, ainsi qu'il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 7; de S. Th., leç. 12). Donc les hommes non plus, après cette vie, n'auront pas les vertus morales ». — La seconde objection remarque que « les vertus morales perfectionnent l'homme dans la vie active. Or, la vie active ne demeure pas après cette vie. Saint Grégoire dit, en effet, au sixième livre des *Morales* (ch. XXXVII, ou XVIII, ou XXVIII) : *Les œuvres de la vie active passent avec le corps.*

Donc les vertus morales ne demeurent pas après cette vie ». — La troisième objection observe que « la tempérance et la force, qui sont des vertus morales, sont dans les parties irrationnelles, comme le dit Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 1; de S. Th., leç. 19). Or, les parties irrationnelles de l'âme se corrompent, quand le corps se corrompt; car elles sont l'acte d'organes corporels. Donc il semble que les vertus morales ne demeurent pas après cette vie ».

L'argument *sed contra* rappelle simplement qu' « il est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. 1 (v. 15), que *la justice est perpétuelle et immortelle* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au témoignage de saint Augustin, dans le livre XIV de *la Trinité* (ch. IX), Cicéron enseigne qu'après cette vie les quatre vertus cardinales ne demeuraient pas, mais que dans l'autre vie les hommes étaient *heureux par la seule connaissance de la nature dans laquelle il n'est rien de meilleur ou de plus aimable*, comme le marque saint Augustin au même endroit, *que cette Nature qui a créé toutes les Natures*. Mais saint Augustin affirme ensuite que ces quatre vertus existent dans la vie future, seulement d'une autre manière. — Pour bien voir ceci, ajoute saint Thomas, il faut savoir que dans ces sortes de vertus il y a quelque chose qui est formel, et quelque chose qui est comme matériel. Ce qu'il y a de matériel, en ces sortes de vertus, est une certaine inclination de la partie affective aux passions ou aux opérations selon un certain mode. Mais parce que ce mode », dont les passions ou les opérations doivent en fait se réaliser sous l'inclination de l'appétit, « est déterminé par la raison, de là vient que ce qu'il y a de formel en toutes les vertus est l'ordre même de la raison ». [Une fois de plus, soulignons, au passage, cette magnifique doctrine de saint Thomas, qui nous montre le rôle de la raison dans l'existence de tout véritable acte de vertu.]

Après avoir posé cette distinction essentielle, saint Thomas poursuit : « Nous dirons donc que ces sortes de vertus morales ne demeurent point dans la vie future, quant à ce qu'il y a de matériel en elles. Dans la vie future, en effet, il n'y a point place pour les concupiscences et les plaisirs portant sur le boire et le

manger ou sur les rapports sexuels; ni non plus les mouvements de crainte ou d'audace motivés par les périls de mort; ni même les distributions et les échanges des choses qui sont en usage dans la vie présente », et constituent l'objet de la justice. « Mais quant à ce qui est formel, ces vertus demeureront, dans les bienheureux, après cette vie, souverainement parfaites : en ce sens que la raison de chacun sera souverainement droite par rapport à tout ce qui lui conviendra dans ce nouvel état; et la faculté appétitive se mouvra totalement selon l'ordre de la raison, dans les choses qui auront trait à cet état. Aussi bien saint Augustin dit, au même endroit, que *la prudence sera là sans aucun péril d'erreur : la force, sans l'ennui de maux à tolérer : la tempérance, sans l'aiguillon de la passion. En telle sorte que l'acte de la prudence soit de ne préférer ni même de n'égaler aucun bien à Dieu : celui de la force, d'adhérer à Dieu inébranlablement : celui de la tempérance, de ne prendre plaisir à rien de nuisible.* Quant à la justice, son acte apparaît encore plus manifestement ce qu'il sera, dans ce nouvel état; il consistera à *demeurer soumis à Dieu :* car, même dans cette vie, il appartient à la justice de faire que l'on soit soumis à ses supérieurs ».

L'*ad primum* fait observer qu' « Aristote parle là », dans le texte cité par l'objection, « de ces sortes de vertus morales, selon ce qu'il y a de matériel en elles : de la justice, *quant aux échanges et aux distributions :* de la force, *quant aux objets de crainte et aux périls :* de la tempérance, *quant aux concupiscences mauvaises* ».

« Et il en faut dire autant pour *la seconde objection*. Ce qui, en effet, a trait à la vie active, a raison d'élément matériel dans ces vertus ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « l'état de l'homme après cette vie est double : l'un, avant la résurrection, quand les âmes demeurent séparées de leurs corps; l'autre, après la résurrection, quand les âmes seront de nouveau réunies à leurs corps. Dans ce second état, les facultés irrationnelles seront dans les organes du corps, comme elles y sont maintenant. Il pourra donc y avoir la force dans l'irascible et la tempérance dans le concupiscible, pour autant que chacun de ces appétits sera parfaitement soumis à la raison.

Quant à l'état qui précède la résurrection, les parties irrationnelles ne seront pas dans l'âme d'une façon actuelle » ou complète, « mais seulement quant à leur racine dans l'essence de l'âme, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 77, art. 8). Et de même, les vertus dont il s'agit ne seront en acte que dans leur racine, c'est-à-dire dans la raison et la volonté où se trouvent comme les germes de ces vertus, ainsi qu'il a été dit (q. 63, art. 1). Mais la justice, qui est dans la volonté, demeurera même d'une façon actuelle. Et voilà pourquoi il est dit pour elle spécialement qu'elle est *perpétuelle et immortelle*, soit en raison du sujet où elle se trouve, car la volonté est incorruptible; soit en raison de son acte qui demeure ressemblant, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Nous trouvons, dans les *Questions disputées, des Vertus*, q. 5, art. 4, un article qui complète excellemment celui que nous venons de voir ici dans la *Somme* et projette sur lui les plus vives clartés. — On nous saura gré de le reproduire dans toute sa teneur.

« Dans la patrie, enseigne saint Thomas, les vertus cardinales demeurent, où leurs actes seront autres qu'ici. Saint Augustin dit, en effet, au livre XIV *de la Trinité* (ch. IX) : *Ce que fait maintenant la justice en subvenant à la misère, la prudence en se gardant des embûches, la force en supportant ce qui afflige, la tempérance en réprimant les plaisirs mauvais, n'aura plus sa raison d'être là où n'existe plus aucun mal: mais il appartiendra à la justice de se soumettre à la royauté de Dieu, à la prudence de ne préférer ou de n'égaler aucun bien à Dieu, à la force d'adhérer à Lui très fermement, à la tempérance de ne prendre plaisir à rien qui soit nuisible.* Pour en voir la raison, il faut se rappeler qu'au témoignage d'Aristote, la vertu consiste en ce qui termine la puissance. Or, il est manifeste que dans les diverses natures, ce qui termine la puissance est divers; car plus une nature est élevée, plus sa puissance est grande, s'étendant à plus d'objets et à des objets plus grands. Il suit de là que ce qui est vertu pour l'un n'est pas vertu pour l'autre. Et, par exemple, la vertu de l'homme se détermine d'après ce qu'il y a de

plus important dans la vie humaine : c'est ainsi que la tempérance humaine consiste à ne pas abandonner la raison pour les plus grandes délectations, mais plutôt à régler ces délectations conformément à la raison ; la force humaine, à tenir fermement, pour le bien de la raison, contre les plus grands périls, qui sont les périls de mort. Mais, parce que le terme de la puissance divine ne se considère pas à l'endroit de ces objets, mais selon quelque chose de plus haut digne de sa puissance infinie, de là vient que la force divine est son immutabilité ; sa tempérance, le retour de la Pensée divine sur elle-même ; sa prudence, la raison divine elle-même ; sa justice, sa propre loi éternelle. — D'autre part, il faut considérer que les divers termes peuvent se prendre d'une double manière : ou dans la même série de mouvements ; ou comme tout à fait disparates et sans aucun ordre entre eux. — Si donc l'on prend divers termes qui se trouvent ordonnés dans une même série de mouvements, on aura bien diverses espèces de mouvements, mais l'on n'aura pas diversité spécifique du côté du principe qui meut ; car c'est le même principe de mouvement qui meut depuis le commencement jusqu'à la fin. Nous pouvons trouver un exemple de ceci dans la construction d'un édifice. Le terme dernier est la forme de la maison achevée. Mais on peut marquer d'autres termes selon la diversité des parties qui composent la maison. Aussi bien Aristote dit-il, au deuxième livre de l'*Éthique* (de S. Th., leç. 5), que l'établissement des fondements, qui se termine à ces fondements établis, constitue un mouvement spécifiquement distinct de cet autre mouvement qu'est l'érection des colonnes ; et celui-ci, de cet autre qu'est l'achèvement complet de la maison. Et cependant il n'y a qu'un seul et même art architectural, qui comprend tous ces trois mouvements et en est le principe. On pourrait montrer la même chose dans les autres mouvements. — Que si les termes du mouvement sont disparates et nullement ordonnés entre eux, n'appartenant pas à une même série de mouvements, dans ce cas, on a tout ensemble et des mouvements spécifiquement distincts, et divers principes de mouvement. C'est ainsi qu'autre sera l'art de l'architecte qui construit une maison ; et autre l'art du constructeur de navires ».

« Ainsi donc », reprend saint Thomas, appliquant à la question des vertus les principes qu'il vient de poser, « là où se trouve un même terme » de puissance, « spécifiquement identique, on aura une même vertu spécifique, et aussi un même acte ou un même mouvement de vertu. C'est ainsi que la tempérance atteint en moi et en vous un même terme spécifique, savoir la mesure de la raison dans les plaisirs du sens du toucher. Et, par suite, la tempérance et son acte demeurent identiques spécifiquement et en moi et en vous. Là, au contraire, où le terme qu'atteint la vertu n'est pas dans la même espèce, ni ne se trouve contenu sous la même série de mouvement, il faut qu'il y ait diversité spécifique, non pas seulement dans l'acte de la vertu, mais aussi dans la vertu elle-même; comme on le voit des vertus qui sont attribuées à Dieu, et des vertus qui sont dans l'homme. Là, enfin, où le terme de la vertu diffère spécifiquement; mais cependant est contenu sous une même série de mouvement, en ce sens que l'on parvient de l'un à l'autre; l'acte différera spécifiquement, mais la vertu sera la même. C'est ainsi que l'acte de la force aboutit à un autre terme avant le combat, et à un autre terme dans le combat lui-même, ou aussi dans le triomphe. Aussi bien, c'est un autre acte, spécifiquement, de s'avancer au combat; et un autre acte de tenir ferme dans le combat; et un autre acte de jouir de la victoire. Et cependant ces trois actes appartiennent à la même vertu de force; comme aussi appartiennent à une même puissance les actes qui sont aimer, désirer et jouir ».

Après ce lumineux exposé, saint Thomas conclut : « Il est donc manifeste, à la suite de ce qui a été dit (au début de cet article), que l'état de la patrie étant plus haut que l'état de la vie présente, il conduit à un terme plus parfait. — Si donc le terme auquel aboutit la vertu de la vie présente s'ordonne au terme qui doit être celui de la vertu dans la patrie, nous aurons nécessairement une même vertu spécifiquement, mais avec des actes différents. Si, au contraire, les deux termes ne sont point ordonnés l'un à l'autre, dans ce cas, les vertus seront différentes et quant à l'acte et quant à l'habitus lui-même. — Or, il est manifeste que les vertus acquises, dont les philosophes ont parlé,

sont ordonnées seulement à parfaire les hommes dans la vie civile », en vue d'une fin simplement naturelle, « et non selon qu'ils sont ordonnés à atteindre la gloire céleste. C'est pour cela que ces philosophes ont dit que ces sortes de vertus ne demeuraient pas après cette vie, comme saint Augustin le rapporte de Cicéron. — Mais les vertus cardinales, selon qu'elles sont gratuites et infuses, et c'est ainsi que nous parlons d'elles maintenant, perfectionnent l'homme dans la vie présente en vue de la gloire céleste. Il est donc nécessaire de dire que l'habitus de ces vertus reste le même, ici et là-haut, mais que leurs actes sont différents; car ici ils ont les actes qui conviennent à ceux qui tendent à la fin dernière; là-haut, ils ont les actes qui conviennent à ceux qui se reposent déjà dans la fin dernière » conquise et possédée.

L'*ad quartum* de cet article dit que « la fruition de Dieu dans la patrie est la fin de toutes les vertus cardinales; et chacune d'elles en jouit selon qu'elle est la fin de ses actes; d'où il suit que dans le ciel toutes les vertus jouiront du même objet, mais cependant les actes seront différents et les vertus aussi, selon que la raison de jouir sera diverse ».

L'*ad quintum* explique qu' « une chose est dite objet d'une vertu de deux manières : ou parce qu'elle est ce à quoi la vertu est ordonnée comme à son terme; c'est ainsi que le souverain Bien est l'objet de la charité, et la béatitude éternelle l'objet de l'espérance; ou comme étant une matière autour de laquelle la vertu opère, mais pour parvenir de là à autre chose. C'est ainsi que les délectations sexuelles sont l'objet de la tempérance : la tempérance, en effet, n'entend pas se fixer en ces délectations comme en son terme; mais en les réprimant ou en les modérant, elle tend au bien de la raison. De même, pour la force : elle n'entend pas se fixer dans les périls, quand elle travaille à les vaincre; elle poursuit seulement par là le bien de la raison. Il en est de même pour la prudence à l'endroit de ses enquêtes; et de la justice, à l'endroit des nécessités de la vie présente. D'où il suit que plus on s'éloignera de ces choses, selon le progrès de la vie spirituelle, plus les actes de ces vertus seront parfaits; car toutes ces choses se réfèrent plutôt à ces vertus par mode de point de

départ que par mode de point d'arrivée, d'où se tire l'espèce ».

Cette dernière réponse jointe au magnifique exposé de l'article semble ne plus rien laisser à dire sur cette délicate question des vertus cardinales demeurant après cette vie.

Quand il s'agit des vertus morales et de leur permanence après cette vie, il faut distinguer un double état de l'âme après cette vie : l'un, qui est avant la résurrection; l'autre, qui sera après. Avant la résurrection, les vertus morales qui ont pour sujet les facultés sensibles, telles que la force et la tempérance, ne demeurent point en elles-mêmes; elles demeurent seulement dans leur racine, qui est ici l'intelligence et la volonté. La justice, qui a pour sujet la volonté, demeure en elle-même, bien que son acte soit modifié quant à ce qu'il y a de matériel en lui. C'est qu'en effet, même pour les vertus qui demeurent en elles-mêmes, ou qui seront reconstituées après la résurrection, le côté matériel de leur acte sera, en un sens, complètement changé. Ces vertus n'auront pas à s'exercer comme elles s'exercent durant cette vie. Elles s'exerceront comme l'exigera le nouvel état des bienheureux dans le ciel, état où les passions et les opérations de cette vie n'auront plus leur raison d'être. Mais ce qu'il y a de formel dans l'acte de toutes ces vertus, savoir la parfaite harmonie avec l'ordre de la raison, sera conservé et porté à son plus haut point de perfection.

Et les vertus intellectuelles demeureront-elles après cette vie? C'est ce que nous allons considérer dans l'article qui suit.

Article II.

Si les vertus intellectuelles demeurent après cette vie?

Trois objections veulent prouver que « les vertus intellectuelles ne demeurent pas après cette vie ». — La première en appelle à « l'Apôtre », qui « dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 8, 9), que *la science sera détruite;* et la rai-

son en est que *nous connaissons en partie*. Or, de même que la science est partielle, c'est à-dire imparfaite, de même aussi la connaissance des autres vertus intellectuelles, tant que dure la vie présente. Donc toutes les vertus intellectuelles après cette vie finiront ». — La seconde objection cite l'autorité d' « Aristote », qui « dit, dans le livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4), que la science, parce qu'elle est un habitus, est difficilement amissible; elle ne se perd point facilement, en effet, et seulement sous le coup d'une forte commotion ou à la suite de la maladie. Or, il n'est aucune transmutation du corps humain comparable à celle qui se fait par la mort. Donc la science et les autres vertus intellectuelles ne demeurent pas après cette vie ». — La troisième objection remarque que « les vertus intellectuelles perfectionnent l'intelligence à l'effet de lui faire produire comme il faut son acte propre. Or, l'acte de l'intelligence ne semble pas demeurer après cette vie. *L'âme*, en effet, *ne peut rien entendre sans le secours d'images*, ainsi qu'il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12); et les images, après cette vie, ne demeurent pas, ne pouvant être qu'en des organes corporels. Donc les vertus intellectuelles ne demeurent pas après cette vie ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la connaissance de l'universel et du nécessaire est plus ferme que celle du particulier et du contingent. Or, dans l'homme, après la mort, demeure la connaissance des choses particulières contingentes, comme sont les choses qu'il a faites ou qu'il a dû souffrir, selon cette parole de saint Luc, ch. XVI (v. 25) : *Souviens-toi que tu as reçu les biens, durant ta vie, et Lazare les maux*. Donc, à plus forte raison, doit demeurer la connaissance des choses universelles et nécessaires, qui relèvent de la science et des autres vertus intellectuelles ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « d'aucuns, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 79, art. 6), ont dit que les espèces intelligibles ne demeurent dans l'intelligence possible qu'autant qu'elle produit l'acte d'entendre; et il n'est point d'autre conservation des espèces, quand cesse l'acte de l'intelligence, que celle qui se fait dans les facultés sensibles,

l'imagination et la mémoire ». C'était, nous le savons, le sentiment d'Avicenne. « Et, parce que les facultés sensibles se corrompent avec la corruption du corps, il s'ensuit que dans ce sentiment la science ne pouvait en aucune manière demeurer après cette vie, ni non plus les autres vertus intellectuelles. — Mais, reprend saint Thomas, cette opinion est contraire à la pensée d'Aristote, qui, au troisième livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 6; de S. Th., leç. 8), dit que l'*intelligence possible est en acte quand elle devient chaque objet, en ayant la science; bien qu'elle demeure en puissance par rapport à l'acte d'entendre.* Elle est aussi contraire à la raison; car les espèces intelligibles sont reçues dans l'intellect possible d'une façon immuable, à la manière du sujet qui les reçoit. Aussi bien l'intelligence possible est-elle appelée *le lieu des espèces* (au même livre; de S. Th., leç. 7), comme conservant les espèces intelligibles. Mais les images vers lesquelles l'homme doit se tourner pour produire l'acte d'entendre, durant cette vie, leur appliquant les espèces intelligibles, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 84, art. 7), se corrompent avec la corruption du corps. Il suit de là que relativement aux images, qui sont comme le côté matériel des vertus intellectuelles, ces vertus intellectuelles se corrompent avec la corruption du corps; mais quant aux espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible, elles demeurent. Or, les espèces, dans les vertus intellectuelles, sont ce qu'il y a de formel. Par conséquent, les vertus intellectuelles demeurent, après cette vie, quant à ce qu'il y a de formel en elles, mais non quant à ce qui est matériel, ainsi qu'il a été dit aussi des vertus morales » (art. préc.).

L'*ad primum* répond que « le mot de l'Apôtre doit s'entendre de ce qui est matériel dans la science et du mode dont se produit l'acte d'intellection : en ce sens que ni les images ne demeureront, le corps étant détruit; ni l'usage de la science ne comportera le recours à ces images ». — Aussi bien n'aurons-nous pas besoin d'images, dans le ciel, ni même, pour la vision intuitive, d'espèces créées, puisque nous verrons Dieu directement en Lui-même par son essence. Et c'est ce que veut dire l'apôtre saint Paul. Mais il ne s'ensuit pas que les espèces intelligibles acquises durant cette vie ou infuses par Dieu et se trouvant dans

l'âme au moment de la mort doivent être détruites. Elles demeureront éternellement dans l'âme, devant être utilisées d'ailleurs selon un mode nouveau qui conviendra à son nouvel état.

L'*ad secundum* dit que « par la maladie les habitus des sciences se corrompent quant à ce qu'il y a de matériel en eux, savoir par rapport aux images; mais non quant aux espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ».

L'*ad tertium* rappelle que « l'âme séparée, après la mort, a un autre mode de connaître, qui n'est plus par le recours aux images, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 89, art. 1). Et donc la science demeure, mais non selon le même mode d'action; comme il a été dit aussi pour les vertus morales » (art. préc.).

Après cette vie, tant que l'âme restera séparée du corps, ce qu'il y a de matériel dans les vertus intellectuelles, savoir le recours aux images sensibles, n'existera plus. Mais ce qu'il y a de formel, en ces sortes de vertus, demeurera toujours. Car les espèces intelligibles imprimées dans l'intellect possible sont pour jamais gravées dans cette intelligence.

Que penser de la foi? Demeurera-t-elle après cette vie? — Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article III.

Si la foi demeure après cette vie?

Trois objections veulent prouver que « la foi demeure après cette vie ». — La première arguë de ce que « la foi est plus noble que la science. Or, la science demeure après cette vie, ainsi qu'il a été dit. Donc la foi demeure également ». — La seconde objection rappelle qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 11) : *D'autre fondement, nul n'en peut poser, en dehors de celui qui a été posé, qui est le Christ Jésus*, c'est-à-dire la foi du Christ Jésus. Or, si on enlève le fondement, ce qui est bâti dessus ne peut pas demeu-

rer. Donc si la foi ne demeure pas après cette vie, aucune autre vertu ne pourra demeurer ». — La troisième objection dit que « la connaissance de la foi et la connaissance de la gloire diffèrent comme le parfait et l'imparfait. Or, la connaissance imparfaite peut être en même temps que la connaissance parfaite; c'est ainsi que dans l'ange peut exister la connaissance du soir en même temps que la connaissance du matin [Cf. I p., q. 58, art. 7]; et d'une même conclusion le même homme peut avoir la science par un syllogisme démonstratif et l'opinion par un syllogisme dialectique » ou probable. « Donc la foi aussi peut être en même temps que la connaissance de gloire après cette vie ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'Apôtre dit, dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. v (v. 6, 7) : *Tant que nous sommes dans le corps, nous voyageons loin du Seigneur; car nous marchons par la foi, et non par la claire vue.* Or, ceux qui sont dans la gloire ne voyagent pas loin du Seigneur, mais lui sont présents. Donc la foi ne demeure pas, après cette vie, dans la gloire ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'opposition est la cause propre et par soi qui fait qu'une chose est exclue d'une autre; pour autant que dans toutes les choses opposées est inclue l'opposition d'affirmation et de négation », c'est-à-dire la contradiction, qui est tout ce qu'il y a de plus irréductible : impossible, en effet, qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, sous le même aspect. « Parfois, l'opposition existe en raison de formes contraires; c'est ainsi que s'opposent, dans l'ordre des couleurs, le blanc et le noir. D'autres fois, c'est selon les raisons de parfait et d'imparfait : dans les altérations, par exemple, le plus et le moins sont tenus pour contraires, comme lorsqu'un être passe d'un état moins chaud à un état plus chaud, ainsi qu'il est dit au cinquième livre des *Physiques* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 4). Et parce que le parfait et l'imparfait s'opposent, il est impossible qu'on ait ensemble, sous le même rapport, la perfection et l'imperfection. — Or, poursuit saint Thomas, il faut considérer que parfois l'imperfection est essentielle à une chose et fait partie de son espèce. C'est ainsi que le manque de raison est essentiel au cheval ou au bœuf et fait partie de leur

raison spécifique. Et parce qu'un même être, demeurant le même numériquement, ne peut point être transféré d'une espèce à une autre » notons, au passage, cette déclaration si nettement antitransformiste de saint Thomas, que nous avons d'ailleurs rencontrée bien des fois déjà sous la plume du saint Docteur , « de là vient que si on enlève une telle imperfection, l'espèce de la chose est enlevée : comme l'on n'aurait déjà plus un cheval ou un bœuf, si l'être était raisonnable. Parfois, l'imperfection n'est pas essentielle à la chose, faisant partie de son espèce, mais survient accidentellement à l'individu, pour quelque cause extrinsèque : comme, par exemple, il arrive parfois à l'homme de se trouver dans le manque de raison, en ce sens que l'usage de la raison est empêché en lui par le sommeil, ou l'ivresse, ou quelque autre chose de ce genre. Il est évident que dans ce cas, si l'on enlève l'imperfection, la substance de la chose demeure ».

Ceci posé, saint Thomas, venant à la question de la foi, ajoute : « Il est manifeste que l'imperfection de la connaissance est essentielle à la raison de foi. Elle entre, en effet, dans sa définition. Car la foi se définit : *la substance des choses qu'on espère, l'argument de ce qui n'apparaît pas*, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1). Et saint Augustin dit (dans son traité XL *sur saint Jean*) : *Qu'est-ce que la foi? Croire ce que tu ne vois pas*. Or, que la connaissance manque *d'apparition* ou de *vision*, c'est pour elle une imperfection. D'où il suit que l'imperfection de la connaissance est essentielle à la raison de foi. Par conséquent, il est manifeste que la foi ne peut pas être une connaissance parfaite, en demeurant elle-même. — Mais, ne pourrait-elle pas, du moins, coexister avec » une autre connaissance distincte d'elle-même et qui serait « la connaissance parfaite; car rien n'empêche que parfois une connaissance imparfaite existe simultanément dans un même sujet avec une autre connaissance parfaite. A ce sujet, il faut considérer qu'une connaissance peut être imparfaite d'une triple manière : d'abord, du côté de l'objet connu; ensuite, du côté du moyen de connaître; troisièmement, du côté du sujet. — Du côté de l'objet, on aura la différence de parfait et d'imparfait dans la connaissance angélique, en ce qui est de leur connaissance du matin et de leur connaissance du

soir. La connaissance du matin, en effet, porte sur les choses selon qu'elles ont l'être dans le Verbe; et la connaissance du soir porte sur elles, selon qu'elles ont l'être en elles-mêmes, être qui est imparfait par rapport au premier. — Du côté du moyen, on a la différence de parfait et d'imparfait dans la connaissance qui atteint une conclusion par un moyen démonstratif et celle qui l'atteint par un moyen probable. — Du côté du sujet, on aura la différence de parfait et d'imparfait, dans l'opinion, la foi et la science. Car il est essentiel à l'opinion de s'arrêter à l'un des deux extrêmes, avec la crainte du terme opposé; d'où il suit que son adhésion n'est point ferme. La science a dans son concept essentiel d'entraîner l'adhésion ferme et la vision intellectuelle : sa certitude, en effet, provient de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle est au milieu entre les deux. Elle dépasse, en effet, l'opinion, en ce qu'elle adhère fermement; mais elle reste en deçà de la science, parce qu'elle n'a pas la vision ».

« Puis donc que le parfait et l'imparfait ne peuvent pas être ensemble sous le même rapport, mais que les choses qui diffèrent selon la raison de parfait ou d'imparfait sous un même rapport peuvent être ensemble dans quelque autre qui sera identique sous un autre rapport, — il suit de là que la connaissance parfaite et imparfaite du côté de l'objet ne peut en aucune manière porter sur le même objet. Elles peuvent cependant coexister dans le même moyen et dans le même sujet. Rien n'empêche, en effet, qu'un même homme ait simultanément et tout d'une fois, par un seul et même moyen, connaissance de deux objets dont l'un est parfait et l'autre imparfait, tels que la santé et la maladie, le bien et le mal. — Pareillement aussi, il est impossible qu'on ait ensemble, dans un même moyen, la connaissance parfaite et la connaissance imparfaite qui sont telles du côté du moyen. Mais rien n'empêche qu'elles ne coexistent dans un même sujet et par rapport à un même objet. Un même homme, en effet, peut connaître une même conclusion par un moyen démonstratif et par un moyen probable. — Pareillement encore, il est impossible que la connaissance parfaite et la connaissance imparfaite du côté du sujet se trouvent ensemble dans un même sujet. — Or, la foi implique, dans sa raison de foi, l'imperfection

qui se tient du côté du sujet, en ce sens que celui qui croit ne voit pas. La béatitude, au contraire, implique, dans sa raison de béatitude, la perfection du côté du sujet, en ce sens que le bienheureux voit l'objet qui le béatifie, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art 8). Il s'ensuit manifestement qu'il est impossible que la foi demeure en même temps avec la béatitude dans un même sujet ».

La démonstration ne pouvait être ni plus complète ni plus probante.

L'*ad primum* répond que « la foi est plus noble que la science du côté de l'objet; parce que son objet est la Vérité Première. Mais la science a un mode de connaître plus parfait, qui ne répugne pas à la perfection de la béatitude, c'est-à-dire à la vision, comme lui répugne le mode de la foi ».

L'*ad secundum* fait observer que « la foi est fondement, quant à ce qu'il y a de connaissance en elle. Et, par suite, lorsque la connaissance sera perfectionnée, le fondement sera aussi plus parfait ».

L'*ad tertium* fait remarquer simplement que « l'objection est résolue par tout ce qui a été dit ». Cette objection, en effet, a motivé en grande partie le lumineux exposé du corps de l'article.

La foi, selon sa raison propre de foi ou de connaissance obscure du côté du sujet où elle se trouve, est absolument incompatible avec l'état des bienheureux dans le ciel : ceux-ci, en effet, ont pour essence de leur bonheur la claire vision de cela même que la foi voit obscurément. Il s'ensuit que la foi, considérée sous sa raison d'habitus ou de vertu de foi, ne demeurera pas dans le ciel ; elle sera remplacée par la lumière de gloire.

Que penser de l'espérance ? Demeurera-t-elle après cette vie dans le ciel ? — Nous allons l'examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'espérance demeure après la mort, dans l'état de la gloire?

Trois objections veulent prouver que « l'espérance demeure après la mort dans l'état de la gloire ». — La première arguë, elle aussi, comme dans l'article précédent, d'une comparaison avec les vertus inférieures. « L'espérance, en effet, perfectionne l'appétit de l'homme d'une manière plus excellente que les vertus morales. Or, les vertus morales demeurent après cette vie, comme on le voit par saint Augustin au livre XIV de *la Trinité* (ch. IX). Donc, à plus forte raison, l'espérance ». — La seconde objection dit qu' « à l'espérance s'oppose la crainte. Or, la crainte demeure après cette vie : dans les bienheureux, c'est la crainte filiale, qui demeure à tout jamais ; dans les damnés, la crainte des peines. Donc, l'espérance, pour une raison semblable, peut demeurer ». — La troisième objection remarque que « si l'espérance porte sur un bien futur, le désir le fait aussi. Or, dans les bienheureux, il y a le désir d'un bien futur : soit quant à la gloire du corps, que les âmes des bienheureux désirent, selon que le dit saint Augustin, au douzième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XXXV) ; soit même quant à la gloire de l'âme, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 29) : *Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif;* et dans la première épître de saint Pierre, ch. I (v. 12), il est dit : *Celui en qui les anges désirent plonger leur regard*. Donc, il semble qu'il peut y avoir l'espérance, après cette vie, dans les bienheureux ».

L'argument *sed contra* est le texte de « l'Apôtre », qui « dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 24) : *Lorsque quelqu'un voit, qu'espère-t-il encore?* Puis donc que les bienheureux voient ce qui est l'objet de l'espérance, c'est-à-dire Dieu, ils n'espèrent plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « ce dont l'essence implique une imperfection du côté du sujet, ne peut pas, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), coexister dans

un sujet revêtu de la perfection opposée. C'est ainsi que le mouvement implique, dans son essence, l'imperfection du sujet; on le définit, en effet, l'*acte d'un être en puissance en tant que tel* (*Physiques*, liv. III, ch. 1, n. 6; de S. Th., leç. 2). Aussi bien, quand cette puissance est arrivée à l'acte, le mouvement cesse : un être n'est pas en voie de devenir blanc, quand il l'est déjà en effet. — Or, l'espérance implique un certain mouvement vers ce qui n'est pas encore possédé; comme on le voit par ce qui a été dit plus haut de la passion qui s'appelle l'espoir (q. 40, art. 1, 2). Il s'ensuit que lorsqu'on aura ce qui est l'objet de l'espérance, savoir la fruition divine, alors l'espérance ne pourra plus exister ».

L'*ad primum* répond que « l'espérance est plus noble que les vertus morales, quant à son objet, qui est Dieu. Mais les actes des vertus morales ne répugnent pas à la perfection de la béatitude, comme l'acte de l'espérance; si ce n'est peut-être quant à leur côté matériel, sous lequel rapport ils ne demeurent pas », ainsi qu'il a été dit à l'article premier. « Et, en effet, la vertu morale ne perfectionne pas seulement l'appétit en vue de ce que le sujet n'a pas encore, mais aussi en vue de ce qui est actuellement possédé ».

L'*ad secundum* fait observer qu'« il est une double crainte, comme nous le dirons plus loin (2^a-2^{ae}, q. 19, art. 2) : la crainte servile et la crainte filiale. La crainte servile porte sur la peine; elle ne pourra pas être dans la gloire, où il n'y a plus aucune possibilité de souffrir. Quant à la crainte filiale, elle a deux actes : l'un, qui consiste à révérer Dieu; et, relativement à cet acte, elle demeure. L'autre acte consiste à craindre d'être séparé de Dieu. Par rapport à cet acte, elle ne demeure pas. Car être séparé de Dieu a raison de mal; et aucun mal ne sera redouté au ciel, selon cette parole des *Proverbes*, ch. 1 (v. 33) : *Il jouira de l'abondance, toute crainte de mal ayant disparu*. Et parce que la crainte s'oppose à l'espérance, selon l'opposition du bien et du mal, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 23, art. 2; q. 40, art. 1), il s'ensuit que la crainte qui demeure dans la gloire n'est pas opposée à l'espérance. — Que s'il s'agit des damnés, la crainte de la peine pourrait être en eux, plutôt que l'espérance dans les

saints. Car, dans les damnés, il y aura succession de peines ; et, à ce titre, il demeure là une raison de futur qui est l'objet de la crainte. La gloire des saints, au contraire, est sans succession aucune, participant d'une certaine manière l'éternité, où ne se trouve ni le passé, ni le futur, mais seulement le présent. — Toutefois, même dans les damnés, il n'y a pas, à proprement parler, la crainte. Car, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 42, art. 2), la crainte n'est jamais, sans un certain espoir de s'échapper ; lequel espoir ne pourra absolument pas être dans les damnés. Et, par suite, il n'y a pas non plus de crainte ; si ce n'est dans un sens très large, selon que toute attente d'un mal futur est appelée crainte ».

L'*ad tertium* dit que « s'il s'agit de la gloire de l'âme, il ne peut pas y avoir, dans les bienheureux, de désir, selon que le désir porte sur une chose future, pour la raison qui vient d'être donnée. Que s'il est parlé de faim et de soif, au sujet de la béatitude, c'est pour marquer qu'il n'y a jamais de dégoût ; et la même chose doit se dire du désir des anges. — Pour ce qui est de la gloire du corps, le désir peut se trouver dans les âmes des saints, mais non l'espérance, à proprement parler : soit qu'il s'agisse de l'espérance qui est une vertu théologale, car cette vertu a Dieu pour objet et non pas quelque bien créé ; soit qu'il s'agisse de l'espérance comme on l'entend ordinairement. L'objet de l'espérance, en effet, est une chose ardue, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 40, art. 1). Or, le bien que nous avons déjà dans sa cause inévitable n'a plus pour nous la raison de chose ardue. C'est ainsi que celui qui a l'argent n'est pas dit espérer ce qu'il est à l'instant même en son pouvoir d'acheter. Et, pareillement, ceux qui ont la gloire de l'âme ne sont pas dits espérer la gloire du corps, mais seulement la désirer ».

L'espérance, comme la foi, implique, dans son concept ou dans son essence, une raison d'imperfection, du côté du sujet, qui la rend incompossible avec l'état de perfection opposée qu'implique essentiellement, dans ce même sujet, la béatitude du ciel. Il s'ensuit que l'espérance, pas plus que la foi, ne demeurera dans la patrie. — Mais devons-nous entendre cette exclusion de

la foi et de l'espérance, d'une façon absolue, en telle sorte qu'il ne reste rien de ces vertus dans le ciel, ou plutôt dans le sens d'une simple transformation, laissant ce qu'il y a d'imparfait en elles, mais conservant quelque chose de leur substance, si l'on peut ainsi parler. — Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article V.

Si quelque chose de la foi et de l'espérance demeure dans la gloire ?

Trois objections veulent prouver que « quelque chose de la foi et de l'espérance demeure dans la gloire ». — La première observe que « si l'on enlève ce qui est propre, il demeure encore ce qui est commun ; selon qu'il est dit dans le livre des *Causes* (prop. I ; de S. Th., leç. 1), qu'*étant enlevé le rationnel, le vivant demeure, et si on enlève le vivant, il demeure l'être*. Or, dans la foi, il y a quelque chose qui lui est commun avec la béatitude, savoir la connaissance elle-même. Quant à ce qui lui est propre, c'est le caractère d'énigme ; car la foi est une connaissance énigmatique. Donc, même si on enlève le caractère d'énigme dans la foi, il demeure encore la raison de connaissance ». — La seconde objection, particulièrement à noter, rappelle que « la foi est une certaine lumière spirituelle de l'âme, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. I (v. 17, 18) : *Que vous ayez les yeux de votre cœur illuminés dans la connaissance de Dieu* : seulement, cette lumière est imparfaite par rapport à la lumière de la gloire, dont il est dit au psaume XXXV (v. 10) : *Dans votre Lumière, nous verrons la lumière*. Mais la lumière imparfaite demeure, quand survient une lumière plus parfaite ; la chandelle, en effet, n'est pas éteinte, du fait que la clarté du soleil paraît. Donc il semble que la lumière même de la foi demeure avec la lumière de la gloire ». — La troisième objection remarque que « la substance d'un habitus n'est pas détruite par le fait que cet habitus n'a pas sa matière : l'homme, en effet, peut

garder l'habitus de la libéralité, même après qu'il a perdu son argent; il n'y a que l'acte qu'il n'a plus. Or, l'objet de la foi est la Vérité Première non-vue. Lors même donc que cet objet disparaisse, du fait que la Vérité Première est vue, l'habitus lui-même de la foi peut demeurer encore ».

L'argument *sed contra* dit que « l'habitus de la foi est un certain habitus simple. Or, ce qui est simple, ou demeure tout entier ou disparaît tout entier. Puis donc que la foi ne demeure pas tout entière, mais qu'elle est évacuée, il semble qu'elle disparaît tout entière ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite une certaine opinion, qui a motivé le présent article. « D'aucuns disaient que l'espérance disparaît totalement, mais que la foi, si elle est enlevée partiellement ou quant à sa raison d'énigme, demeure partiellement, savoir quant à la substance de la connaissance. Que si, remarque saint Thomas, on veut dire par là, non pas que la foi demeure la même numériquement, mais la même quant au genre, c'est tout à fait vrai. La foi, en effet, convient avec la vision de la patrie, dans la raison du même genre, qui est la connaissance. L'espérance, au contraire, ne convient pas avec la béatitude », même « en ce qui est du genre; car l'espérance se compare à la fruition de la béatitude, comme le mouvement au repos dans le terme de ce mouvement ». Et donc, de ce chef, ou à ce titre, et à entendre ainsi la chose, il est vrai qu'il y a une différence entre la foi et l'espérance : celle-ci ne reste même pas dans sa raison générique, tandis que sous cette raison la foi demeure. — « Mais si l'on voulait dire que la même connaissance numérique, qui est celle de la foi, demeure dans la patrie, ceci est tout à fait impossible. Il ne se peut pas, en effet, que la différence spécifique étant changée, on garde la substance du genre numériquement identique; comme si l'on enlève la différence constitutive du blanc, on n'aura pas la même substance numérique de couleur, en telle sorte que la même couleur numérique qui était d'abord le blanc devienne ensuite le noir. C'est qu'en effet le genre ne se compare pas à la différence, comme la matière à la forme, en telle sorte que la substance du genre demeure numériquement la même, après que la différence est changée,

comme demeure la même substance » ou le même fond « de matière, quand disparaît la forme. Le genre, en effet, et la différence ne sont point des parties de l'espèce », comme la matière et la forme sont des parties du composé; « autrement, on ne les dirait pas de l'espèce » : de même qu'on ne dit pas que le corps soit l'homme, on ne dirait pas que l'homme soit animal. « Mais, de même que l'espèce signifie le tout, savoir le composé de matière et de forme, dans les êtres matériels, de même la différence signifie le tout; et aussi le genre. Seulement le genre désigne ce tout du côté de ce qui est comme la matière; la différence, du côté de ce qui est comme la forme; et l'espèce, du côté des deux. C'est ainsi que dans l'homme la nature sensible dit un rapport matériel à la nature intellective : or, on appelle *animal* ce qui a la nature sensible; *raisonnable*, ce qui a la nature intellective; *homme*, ce qui a les deux. Et donc ces trois choses », l'animal, qui est le genre, le raisonnable, qui est la différence spécifique, l'homme, qui est l'espèce, « désignent le même tout, mais de points de vue divers. — Par où l'on voit que la différence n'étant qu'une désignation » du même tout ou de la même substance qu'est la substance « du genre, si l'on enlève la différence, la substance du genre ne peut pas demeurer la même numériquement : il est manifeste, en effet, qu'on n'a plus la même animalité, si l'âme qui constitue l'animal est différente. — Et par conséquent, il ne peut pas être que la même connaissance numérique, qui était d'abord énigmatique, devienne ensuite la claire vision. Donc il n'est rien au point de vue numérique ou au point de vue spécifique ayant existé dans » l'habitus de « la foi, qui demeure dans la patrie; ce qui demeure, c'est seulement la raison de genre », savoir la raison de connaissance.

La doctrine de saint Thomas, dans ce corps d'article, est donc qu'entre la foi et la vision, il y a quelque chose de commun, du côté du sujet, tandis qu'il n'y a rien de commun entre l'espérance et la compréhension. L'espérance, en effet, est un mouvement; et la compréhension est un repos. Au contraire, la foi et la vision ont ceci de commun, que toutes deux sont une connaissance. Mais là s'arrête le rapport de communauté entre elles; rapport qui n'implique aucunement qu'il demeure quelque chose,

dans le principe de connaissance qui produit la vision par mode d'habitus, du principe qui produisait la foi. Les deux habitus diffèrent radicalement et totalement. Leur substance n'a rien de commun. Ils sont réellement deux, et nullement le même en deux états différents. Seulement tous deux conviennent en ceci, qu'ils sont deux habitus ordonnés l'un et l'autre à produire un acte de connaissance.

L'*ad primum* dit que « si on enlève » la différence spécifique constituée par « le rationnel » ou le raisonnable, « le vivant qui demeure n'est plus le même numériquement » ou dans sa substance, « mais seulement quant au genre », ou quant au rapport de communauté logique, « ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « l'imperfection de la lumière de la chandelle ne s'oppose point », du côté du sujet où elle se trouve, « à la perfection de la lumière solaire; ces deux lumières, en effet, ne sont pas dans le même sujet. Au contraire, l'imperfection de la foi et la perfection de la gloire s'opposent entre elles par rapport au même sujet » : c'est, en effet, la même faculté de voir, qui, dans un cas, est revêtue de l'habitus imparfait qu'est la foi, et, dans l'autre, de l'habitus parfait qu'est la vision. « Et voilà pourquoi elles ne peuvent pas coexister ensemble; pas plus que l'obscurité de l'air avec sa clarté » : il y a ici contradiction dans les termes; c'est dire, en effet, que le même sujet, sous le même rapport, est clair et n'est pas clair. — Nous aurons à appuyer sur cette réponse, plus tard, quand nous verrons, dans le traité de la Foi, la question de l'incompossibilité absolue dans un même sujet, par rapport au même objet, de la science et de la foi (2^a-2^{ae}, q. 1, art. 5).

L'*ad tertium* répond que « celui qui perd l'argent ne perd point la possibilité d'avoir encore de l'argent. Et c'est pourquoi il est à propos qu'il conserve l'habitus de la libéralité. Dans l'état de la gloire, au contraire, non seulement il n'y a plus, d'une façon actuelle, l'objet de la foi, qui est le non-vu; mais sa possibilité même est exclue, en raison de la stabilité de la béatitude. Aussi bien est-ce en vain que l'habitus de la foi demeurerait ».

Quand nous disons que la foi et l'espérance ne demeurent pas après cette vie, pour les bienheureux dans le ciel, il faut entendre cette proposition dans un sens réel et complet. Et cela veut dire qu'il ne demeure rien, dans l'âme du bienheureux, de ce qui fut sur la terre l'habitus de ces deux vertus. Ces habitus sont complètement détruits, n'ayant plus désormais aucune raison d'être.

Faudra-t-il en dire autant de l'habitus de charité ? — Il ne nous reste plus que ce dernier point à examiner ; et ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si la charité demeure après cette vie dans la gloire ?

Trois objections veulent prouver que « la charité ne demeure pas, après cette vie, dans la gloire ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 10) : *Quand sera venu ce qui est parfait, ce qui n'est qu'en partie disparaîtra* : c'est-à-dire ce qui est imparfait. Or, la charité de la vie présente est imparfaite. Donc elle disparaîtra, quand sera venue la perfection de la gloire ». — La seconde objection arguë de ce que « l'habitus et l'acte se distinguent selon les objets. Or, l'objet de l'amour est le bien perçu. Puis donc que la perception de cette vie n'est pas la même que la perception de la vie future, il semble que ce n'est pas la même charité de part et d'autre ». — La troisième objection fait observer que « parmi les choses qui ont une même raison, ce qui est imparfait peut arriver à l'égalité de la perfection, en augmentant toujours. Or, la charité de cette vie ne peut jamais atteindre l'égalité de la charité du ciel, pour tant qu'elle s'accroisse. Donc il semble que la charité de cette vie ne demeure pas dans la patrie ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le mot de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 8) : *La charité ne disparaît jamais* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « si l'imperfection d'une chose, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3), n'est

pas de l'essence de cette chose, rien n'empêche que restant numériquement la même, tandis qu'elle était auparavant imparfaite, elle ne devienne ensuite parfaite; c'est ainsi que l'homme se parfait en grandissant; et que la blancheur devient plus intense. Or, la charité est amour; et l'amour n'a rien dans son concept qui implique l'imperfection. Il peut, en effet, porter sur ce que l'on a et sur ce que l'on n'a pas, sur ce que l'on voit et sur ce que l'on ne voit pas. Il s'ensuit que la charité ne sera point détruite par la perfection de la gloire; mais elle restera numériquement la même », passant seulement d'un état moins parfait à un état plus parfait.

L'*ad primum* répond, dans le sens qui vient d'être dit, à l'objection première. « L'imperfection de la charité est chose accidentelle par rapport à elle; car l'inperfection n'est pas essentielle à l'amour. Or, même si on enlève ce qui est accidentel, la substance de la chose demeure. Il s'ensuit qu'en perdant son imperfection, la charité ne cesse pas d'être elle-même ».

L'*ad secundum* formule une distinction très importante et qu'il faut soigneusement retenir. « La charité n'a pas pour objet la connaissance elle-même; s'il en était ainsi, en effet, la charité de cette vie ne serait point la même que dans le ciel. Mais elle a pour objet la chose connue, qui est la même, c'est-à-dire Dieu ». Et voilà pourquoi elle-même reste identique, devenant seulement plus parfaite, en raison d'une plus parfaite connaissance de son objet, toujours le même.

L'*ad tertium* déclare que « la charité de cette vie, pour tant qu'elle augmente, ne peut point parvenir à égaler la charité du ciel, en raison de la différence qui se tient du côté de la cause la vision, en effet, est une certaine cause de l'amour, ainsi qu'il est dit au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 3; de S. Th., leç. 5). Et Dieu est aimé d'autant plus parfaitement qu'Il est plus parfaitement connu » : l'amour peut être plus parfait que la connaissance, en ce sens qu'il se termine à la chose connue selon qu'elle est en elle-même, où elle peut être plus parfaite que selon le mode dont elle est dans l'esprit de celui qui la connaît; mais la perfection de l'amour se mesure toujours à la perfection de la connaissance, en ce sens qu'on ne peut pas aimer l'objet de son

amour plus qu'on ne le connaît aimable. Or, dans le ciel, nous connaîtrons l'amabilité de Dieu, si l'on peut ainsi s'exprimer, dans un degré de perfection qui ne peut pas se comparer à celui de la terre.

La charité, considérée dans son concept, n'implique aucune raison d'inperfection, en tant qu'elle est un principe d'acte dans le sujet. Elle dit, en effet, un principe d'amour. Et l'amour peut exister, identique à lui-même, que son objet soit présent ou qu'il soit absent, qu'il soit vu ou non-vu. La seule différence est que dans un cas il sera plus parfait que dans l'autre. Et c'est exactement ce qui doit arriver pour la charité. Elle reste identique à elle-même. Mais dans le ciel elle sera sans proportion plus parfaite que sur la terre.

Le principe d'action qui se trouve dans l'homme et parfait sa puissance ou sa faculté native en vue du bien moral à réaliser s'appelle du nom de vertu. Il appartient au genre habitus et se spécifie par le caractère de bonté qui le sépare de l'habitus mauvais. Son sujet doit être nécessairement l'une des facultés d'agir qui sont dans l'homme et qui sont, à un titre quelconque, principe de l'acte moral. La première de ces puissances ou facultés d'agir est la raison elle-même. Puis, viennent les facultés appétitives, qui ont une certaine indépendance de la raison, mais qui cependant lui demeurent naturellement soumises, étant faites pour lui obéir. Telles sont les facultés appétitives sensibles, appelées des noms d'appétit concupiscible et d'appétit irascible. La volonté, elle aussi, pour tout ce qui n'est pas le bien connaturel du sujet en qui elle se trouve, aura besoin d'habitus vertueux destinés à la parfaire. Les habitus vertueux qui sont dans la raison s'appellent des noms d'intelligence, de sagesse, de science, d'art et de prudence. Les trois premiers perfectionnent la raison dans l'ordre spéculatif; les deux autres, dans l'ordre pratique. Dans l'appétit rationnel, qui est la volonté, l'habitus général, qui est le principe des actes bons, s'appelle du nom de justice. Il se distingue en multiples habitus particuliers, qui, tous, ont pour objet l'harmonie des rapports de l'être humain

avec ceux qui ne sont pas lui. Pour ce qui est des rapports de ses facultés sensibles avec la raison, ils sont réglés ou harmonisés par les vertus de force et de tempérance. Ces vertus de force, de tempérance, de justice, ne peuvent avoir pleinement la raison de vertus qu'autant qu'elles sont dirigées, dans leurs actes respectifs, par la vertu de prudence. Et cette vertu de prudence, unie à elles, forme le groupe des quatre vertus principales dans la vie morale de l'homme, appelées très justement du nom de vertus cardinales. Au-dessus de ces vertus, qui peuvent toutes exister dans l'ordre naturel, il est un autre ordre de vertus strictement surnaturelles. Elles sont destinées à parfaire l'homme, non plus en vue de son bonheur humain, mais en vue du bonheur divin auquel Dieu a daigné le destiner. Ces nouvelles vertus se divisent en deux groupes très distincts. Les unes, au nombre de trois, perfectionnent l'homme au sujet de ce qui constitue sa nouvelle fin dans l'ordre surnaturel. Et parce que cette fin n'est pas autre que Dieu Lui-même, on appelle ce premier groupe de vertus surnaturelles du nom de vertus théologales. Ce sont la foi, faisant connaître cette fin ; l'espérance, mouvant vers cette fin ; la charité, unissant à cette fin. Les autres vertus surnaturelles gardent le nom des vertus naturelles qui perfectionnent l'intelligence ou l'appétit de l'homme dans l'ordre humain. Mais elles s'en distinguent essentiellement. Car, tandis que les premières perfectionnent les facultés de l'homme en vue de sa fin naturelle et humaine, les secondes les perfectionnent en vue de sa nouvelle fin surnaturelle. De ces diverses vertus, les vertus naturelles et humaines sont en partie naturelles à l'homme et en partie acquises par ses actes vertueux. Les autres, qu'il s'agisse des vertus théologales ou des vertus morales proportionnées aux vertus théologales et d'ordre surnaturel comme elles, sont toutes immédiatement produites par Dieu dans l'âme. Aucune cause créée n'est proportionnée à leur nature. Toutes ces vertus, à l'exception des seules vertus théologales, demandent, pour être parfaites, que leur acte soit réglé par une mesure en dehors d'elles, laquelle mesure n'est autre que la droite raison. Et parce que cette droite raison consiste entre deux excès, de là vient qu'on parle de milieu pour toutes ces vertus. Elles

demeurent connexes entre elles, en raison de leurs actes, qui ne peuvent jamais exister avec leur perfection complète qu'autant que la raison qui dirige, et que les facultés qui tendent à leurs diverses fins, mais surtout à la fin dernière surnaturelle, par la charité, sont elles-mêmes, chacune, perfectionnées par les vertus qui leur correspondent. Ceci pourtant ne s'applique pas aux vertus strictement intellectuelles, qui peuvent avoir leur acte propre, indépendamment des vertus morales. De même pour la foi et l'espérance, dans l'ordre surnaturel, par rapport à la charité; avec cette réserve cependant que leur acte n'est point, sans la charité, un acte pleinement vertueux, au sens pur et simple de ce mot. De toutes ces vertus, les plus excellentes, sans comparaison, sont les vertus théologales; puis, dans l'ordre ou sous la raison de vertus, les vertus morales, bien que sous la raison de telles vertus, les vertus intellectuelles l'emportent en raison de leur objet. Parmi les vertus intellectuelles, c'est la sagesse qui occupe le premier rang; comme parmi les vertus morales, c'est la prudence; après elle, viennent, par ordre, la justice, la force et la tempérance. Dans l'ordre des vertus théologales, c'est la charité qui l'emporte purement et simplement, en telle sorte que cette vertu doit être appelée, au sens pur et simple, la reine de toutes les vertus. C'est, du reste, la seule de toutes les vertus qui sont sur cette terre, qui restera telle quelle dans le ciel, conservant sa nature propre, et son même objet, à la seule différence qu'elle l'atteindra dans le ciel avec une perfection dont n'approche en rien le mode dont elle l'atteint sur la terre. Quant aux autres vertus, les unes ne resteront en aucune manière, telles la foi et l'espérance; les autres resteront, s'il s'agit des vertus surnaturelles infuses, quant à ce qu'il y a de formel en elles, ou du moins quant à leur racine. Quelques-unes, même, celles qui ont pour sujet l'intelligence et la volonté, resteront numériquement les mêmes, jusque dans la substance de leur habitus.

Nous connaissons, dans ses lignes générales, l'économie de l'organisme des vertus, ou des principes inhérents aux facultés d'agir qui sont dans l'homme en vue de ses actes bons. Mais

est-ce tout; et n'avons-nous plus rien, dans cet ordre, à considérer? Une question nous reste encore, qui ne se poserait pas, s'il ne s'agissait que de l'homme dans l'ordre naturel, mais qui devenait indispensable, comme nous l'allons voir, dès là que l'homme était destiné à la fin sublime qui est la fin même de Dieu. C'est la question des dons du Saint-Esprit, l'une des plus magnifiques, et des plus importantes, et que malheureusement on connaît trop peu, de toute la Doctrine sacrée. Nous devons l'étudier avec d'autant plus de soin qu'elle ne se trouve qu'ici, présentée dans son ensemble. Et ce que nous aurons à dire plus tard de chacun des dons du Saint-Esprit, dans le détail, en raison même de sa distribution dans le vaste traité des Vertus considérées en particulier, ne nous permettra d'en saisir la portée qu'autant que l'ensemble de la question actuelle demeurera présent à nos esprits.

QUESTION LXVIII.

DES DONS.

Cette question comprend huit articles :

1° Si les dons diffèrent des vertus ?
2° De la nécessité des dons.
3° Si les dons sont des habitus ?
4° Quels et combien sont-ils ?
5° Si les dons sont connexes ?
6° S'ils demeurent dans la patrie ?
7° De la comparaison des dons entre eux.
8° De la comparaison des dons avec les vertus.

L'ordre de ces huit articles est facile à saisir. Les trois premiers fixent la nature des dons; le quatrième, leurs noms et leur nombre; le cinquième, la raison de leur connexion; le sixième, leur durée; les articles 7 et 8, leur place respective dans l'ordre de dignité, soit entre eux, soit par rapport aux vertus. — D'abord, leur nature. Saint Thomas se demande trois choses : leur raison d'être; leur nécessité; leur essence. — Leur raison d'être forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les dons diffèrent des vertus ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « les dons ne se distinguent pas des vertus ». — La première est un texte de « saint Grégoire », qui, « dans le premier livre des *Morales* (ch. XXVII, ou XII, ou XXVIII), exposant ce passage du livre de *Job* (ch. I, v. 2) : *Il lui naquit sept fils*, dit : *Sept fils naissent pour nous, lorsque par la conception de la bonne*

pensée sortent en nous les sept vertus de l'Esprit-Saint. Et il cite ce qu'on lit dans *Isaïe*, ch. XI (v. 2, 3) : *Reposera sur lui l'esprit d'intelligence*, etc., où sont énumérés les sept dons du Saint-Esprit. Donc, les sept dons du Saint-Esprit sont les vertus ». — La seconde objection en appelle à un texte de saint Augustin qui parle dans le même sens. « Saint Augustin », en effet, « au livre des *Questions de l'Évangile* (liv. I, q. VIII), exposant ce qu'on lit en saint Matthieu, ch. XII (v. 45) : *Alors il va et prend sept autres démons*, etc., dit : *Il s'agit des sept vices contraires aux sept vertus de l'Esprit-Saint*, c'est-à-dire aux sept dons. Or, les sept vices sont contraires aux sept vertus ordinaires. Donc, les dons ne se distinguent pas des sept vertus ordinaires ». — La troisième objection dit que « les choses dont la définition est commune sont elles-mêmes identiques. Or, la définition de la vertu convient aux dons. Chaque don, en effet, est *une qualité bonne de l'esprit, qui fait qu'on vit bien*, etc. Pareillement, la définition du don convient aux vertus infuses : le don, en effet, est *une largesse qui n'est point faite pour être rendue*, d'après Aristote (*Topiques*, liv. IV, ch. IV, n. 12). Donc, les vertus et les dons ne se distinguent pas ». — La quatrième objection observe que « la plupart des noms énumérés parmi les dons désignent des vertus. C'est ainsi que la sagesse, l'intelligence et la science », qui sont énumérées parmi les dons du Saint-Esprit, « sont des vertus intellectuelles, comme il a été dit plus haut (q. 57, art. 2); le conseil se rattache à la prudence; la piété est une espèce de la justice », en ce sens qu'elle est une de ses parties potentielles; « la force est aussi une certaine vertu morale. Donc, il semble que les vertus ne se distinguent pas des dons ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Grégoire, au premier livre de ses *Morales* (endroit précité), distingue les sept dons, qu'il dit être signifiés par les sept fils de Job, des trois vertus théologales, que les trois filles de Job signifiaient, d'après lui. Et, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), il distingue les mêmes sept dons des quatre vertus cardinales, qu'il dit être signifiées par les quatre angles de la maison ».

Ces divers textes des Pères, reproduits dans les objections et

dans l'argument *sed contra*, textes que l'on pourrait multiplier encore, nous montrent que le langage patristique ne se présente point comme très ferme et très tranché sur la question actuelle. On pourra lire avec fruit, là-dessus, l'article du P. Gardeil, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, où le Révérend Père fait cette très sage remarque : « Au point de vue théologique, il n'est pas nécessaire que les Pères qui ont parlé des dons aient eu la conscience parfaite de cette doctrine : il suffit qu'ils aient plus ou moins explicitement témoigné en sa faveur. Leur témoignage vaut en tant qu'expression de la tradition dont ils sont les organes et dont le Saint-Esprit dirige le développement. A ce point de vue, de l'*analogie de la foi*, les différents moments historiques de l'expression d'une vérité traditionnelle doivent être considérés, non pas seulement en eux-mêmes et dans la signification imparfaite qu'ils ont actuellement pour telle génération, mais en fonction de l'aboutissant qu'ils préparent, de la vérité explicite ou du dogme vers lesquels le Saint-Esprit achemine l'intelligence chrétienne. Ainsi envisagés, les linéaments de doctrine touchant les dons, déposés tout le long des deux patristiques, doivent être regardés comme exprimant le développement continu et ordonné d'une pensée d'avenir, quelque chose comme le déroulement successif des parties d'un discours dont le Saint-Esprit dirige l'achèvement ». — Nous allons trouver ici, dans le présent article et dans les articles qui suivront, cette « pensée d'avenir » que préparaient les documents scripturaires ou patristiques, « achevée », avec « une magnificence de synthèse incomparable », comme s'exprime encore le P. Gardeil, par le génie de saint Thomas, sous la direction suprême de l'Esprit-Saint.

Au corps de l'article, le saint Docteur nous avertit que « si nous parlons du *don* et de la *vertu* selon le sens de ces mots, il n'y a entre eux aucune opposition. Car la raison de la vertu se prend de ce qu'elle parfait l'homme en vue du *bien agir*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 55, art. 3, 4); et le don se dit par comparaison à la cause d'où il émane. Or, rien n'empêche que ce qui vient d'un autre à titre de don soit un principe de perfection pour tel sujet, le disposant à bien agir; alors surtout que certaines vertus, comme nous l'avons dit plus haut (q. 63, art. 3),

sont infuses en nous par Dieu », et ne peuvent par conséquent que disposer à bien agir. « Donc, à ce titre, le don ne peut pas se distinguer de la vertu. Et c'est pour cela que quelques-uns ont dit, en effet, qu'il n'y avait pas à distinguer les dons des vertus. — Mais, ajoute saint Thomas, il leur reste une difficulté qui n'est pas moindre. Car ils doivent assigner la raison qui fait que certaines vertus sont appelées dons et non pas toutes; et aussi pourquoi l'on trouve assignées parmi les dons certaines choses qu'on ne trouve pas assignées parmi les vertus : telle, la crainte », comme on le voit par le texte d'Isaïe, chapitre XI, v. 3, que nous aurons à expliquer à l'article 4, et qui est le point de départ de la doctrine des dons.

« Aussi bien, poursuit saint Thomas, d'autres ont dit qu'il fallait distinguer les dons des vertus; mais ils n'ont pas assigné une cause de la distinction qui soit à propos, c'est-à-dire qui convienne à toutes les vertus sans convenir à aucun don et *vice versa*. Quelques-uns, en effet, considérant que parmi les sept dons », énumérés dans le texte d'Isaïe tel que l'a lu la *Vulgate*, « quatre relèvent de la raison, savoir la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil; et trois de la faculté appétitive, savoir la force, la piété et la crainte, — ont dit que les dons perfectionnaient le libre arbitre, selon qu'il est une faculté de raison, et les vertus, selon qu'il est une faculté de volonté; car ils ne trouvaient que deux vertus dans la raison ou l'intelligence, savoir la foi et la prudence, tandis que les autres étaient dans la partie appétitive ou affective ». Ils se prononçaient donc suivant la majorité des unes et des autres. — « Mais, dit saint Thomas, il faudrait, si cette distinction était bonne, que toutes les vertus fussent dans la partie appétitive et tous les dons dans la raison »; ce qui n'est pas.

« D'autres, considérant ce que dit saint Grégoire, au second livre des *Morales* (endroit précité), que *le don de l'Esprit-Saint, en même temps qu'il forme, dans l'âme soumise à lui, la tempérance, la prudence, la justice et la force, munit cette âme contre toutes les tentations par ses sept dons*, ont dit que les vertus sont ordonnées à bien agir, et les dons à résister aux tentations. — Mais cette distinction, non plus, ne suffit pas. Car

même les vertus résistent aux tentations ordonnées à faire pécher contre ces vertus, toute chose résistant à son contraire. Ce qui se manifeste surtout pour la charité, dont il est dit, au *Cantique des Cantiques*, ch. VIII (v. 7), que *les eaux surabondantes ne pourront pas éteindre la charité* ».

« D'autres, considérant que ces dons sont marqués dans l'Écriture selon qu'ils ont été dans le Christ, comme on le voit par Isaïe, ch. XI », où ces dons se trouvent énumérés à l'occasion du rejeton devant sortir du tronc de Jessé, « ont dit que les vertus sont ordonnées à bien agir d'une façon pure et simple; tandis que les dons sont ordonnés à nous conformer au Christ, surtout dans les choses de sa Passion, car c'est dans la Passion du Christ que ces dons ont brillé de tout leur éclat. — Mais cela même ne semble pas être suffisant. Car le Seigneur Lui-même nous invite surtout à l'imiter dans son humilité et sa mansuétude, comme on le voit en saint Matthieu, ch. XI (v. 29) : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur;* et dans sa charité, selon cette parole qui se lit en saint Jean, ch. XV (v. 12) : *Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés.* Et, d'ailleurs, ces vertus aussi ont brillé du plus vif éclat dans la Passion du Christ ». — Donc, il semble bien que cette nouvelle distinction n'est pas meilleure que les précédentes.

« Et voilà pourquoi, reprend saint Thomas, pour distinguer les dons des vertus, nous devons suivre le mode de parler de l'Écriture, où ces dons nous sont livrés, non pas sous le nom de dons, mais plutôt sous le nom d'*esprits*. Isaïe dit, en effet, ch. XI (v. 2 et 3) : *Reposera sur lui l'esprit de sagesse et d'intelligence*, etc. Par lesquelles paroles est donné à entendre que les sept prérogatives dont il s'agit sont énumérées là comme étant en nous par l'*inspiration* divine ». — Nous ne saurions trop admirer ici la sagacité de saint Thomas et sa prudence, qui l'a porté à fouiller le texte d'Isaïe pour en tirer le vrai sens et la vraie nature de ce qu'on a appelé depuis les dons du Saint-Esprit. Ce nom-là, de *dons*, n'est pas dans le texte sacré, bien qu'il convienne excellemment aux prérogatives dont il s'agit. Elles sont désignées sous un autre nom, qui précise davantage leur vraie nature et nous va permettre de montrer exactement

en quoi les dons diffèrent des vertus. C'est le mot *esprit*, traduction fidèle du mot hébreu *rouach*. Et l'*esprit*, étymologiquement, veut dire souffle.

« Et précisément », poursuit le saint Docteur, « l'action d'inspirer, ou de souffler, désigne une certaine motion qui vient du dehors » : tout souffle reçu vient d'ailleurs et n'est pas un effet de l'action du sujet en qui il est reçu; ce qui va convenir excellemment à la nature des dons pour autant qu'ils se distinguent des vertus.

« Il faut savoir, en effet, que pour l'homme il y a un double principe de mouvement : l'un, intérieur, qui est la raison; l'autre, extérieur, qui est Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 4, 6); et comme le dit aussi Aristote, au chapitre de *la Bonne Fortune* » [cf., q. 9, art. 4]. Or, il est manifeste que tout ce qui est mû doit être proportionné au principe qui le meut; et c'est là la perfection de l'être mû en tant qu'il est mû : la disposition qui fait qu'il est ce qu'il faut pour être bien mû par le principe qui le meut. Il suit de là que plus le principe qui meut est élevé, plus il est nécessaire que le mobile lui soit proportionné par une disposition plus parfaite; comme nous voyons qu'il faut que le disciple soit plus parfaitement disposé, à l'effet de saisir un enseignement plus excellent. D'autre part, il est manifeste que les vertus humaines perfectionnent l'homme, selon que l'homme est apte à être mû par la raison, dans les choses qu'il fait au dedans de lui ou au dehors. Il faudra donc qu'il y ait, dans l'homme, des perfections plus hautes, le disposant à l'effet d'être mû par Dieu. Ce sont ces perfections qui sont appelées *dons* : non pas seulement parce qu'elles sont dues à l'infusion faite par Dieu, mais parce qu'elles font que l'homme devient apte à être mû d'un mouvement prompt par l'inspiration divine, selon qu'il est dit, au chapitre L d'Isaïe (v. 5) : *Le Seigneur m'a ouvert l'oreille, et moi je n'ai pas résisté: je ne me suis pas retiré en arrière.* Aristote lui-même dit, au chapitre de la *Bonne Fortune*, que pour ceux qui sont mus par l'instinct divin, il n'est pas bon de s'enquérir selon les lumières de la raison humaine; ils n'ont qu'à suivre l'instinct intérieur; car ils sont mus par un principe meilleur que n'est la raison humaine.

— Et c'est là, ajoute saint Thomas, ce que disent quelques-uns, que les dons perfectionnent l'homme en vue d'actes plus élevés que les actes des vertus ».

Nous reviendrons tout à l'heure, dans les deux articles qui vont suivre, à cette raison des dons du Saint-Esprit, pour en saisir pleinement le côté de nécessité par rapport à l'existence des dons, et de lumière par rapport à la connaissance de leur nature. Il nous aura suffi, pour le moment, d'en tirer la différence essentielle qui existe entre les dons et les vertus.

L'*ad primum* dit que « ces sortes de dons sont appelés quelquefois du nom de vertus, en tant que la raison commune de vertu leur convient en effet »; car ils disposent, eux aussi, une faculté d'action à bien agir. « Mais ils ont quelque chose qui est au-dessus de la raison commune de vertu, en tant qu'ils sont des vertus divines, perfectionnant l'homme à l'effet d'être mû par Dieu. Et c'est pour cela qu'Aristote, au septième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. I; de S. Th., leç. I), place, au-dessus de la vertu ordinaire, une vertu *héroïque* ou *divine*, qui fait que certains hommes sont appelés *divins* ». — Remarquons, au passage, cette explication, même philosophique, du mot *divin*, selon qu'il s'emploie parfois parmi les hommes, dans un sens moins élevé que celui que nous révèle la doctrine catholique, mais qui ne laisse pas d'avoir quelque chose de transcendant et, en quelque sorte, de surhumain.

L'*ad secundum* fait remarquer que « les vices, en tant qu'ils sont contre le bien de la raison, sont contraires aux vertus; en tant qu'ils sont contre l'instinct divin, ils sont contraires aux dons. La même chose, en effet, est contraire à Dieu et à la raison dont la lumière vient de Dieu ». Ces vices seront les mêmes substantiellement ou spécifiquement; car la nature de l'objet est la même. Mais ils auront un double rôle ou une double malice, tantôt résistant seulement à la raison, tantôt résistant à l'inspiration directe de Dieu.

L'*ad tertium* répond que « cette définition » de la vertu, dont parlait l'objection, « est donnée pour la vertu selon le mode commun qui est le sien. Que si nous voulions restreindre cette définition aux vertus qui se distinguent des dons, nous dirions

que ce membre de la définition, *qui fait qu'on vit bien*, devrait s'entendre seulement de la rectitude de vie mesurée par la règle de la raison. — Pareillement », pour ce qui est du don comparé aux vertus infuses, s'il est vrai que de part et d'autre il y a ceci de commun, que Dieu les donne ou les infuse, « on pourra cependant les distinguer, en disant du don qu'il est donné par Dieu en vue de sa motion à lui », tandis que même les vertus infuses sont données en vue de la motion de la raison, surnaturalisée il est vrai par les lumières de la foi, mais qui, ainsi surnaturalisée, est elle-même le principe du mouvement et non pas Dieu Lui-même directement, comme dans les motions qui se réfèrent aux dons.

L'*ad quartum* précise que « la sagesse est appelée vertu intellectuelle, selon qu'elle procède du jugement de la raison » : ainsi la sagesse du théologien, par exemple. « Elle est, au contraire, appelée don, selon que son acte est dû à l'instinct divin » ou à l'inspiration directe de Dieu. « Et il en faut dire autant de toutes les autres vertus ».

Cette dernière réponse, jointe aux précédentes et au corps de l'article, nous montre que la raison dont il s'agit ici, quand elle est opposée, comme principe de mouvement dans l'homme, à Dieu autre principe de mouvement en nous, n'est pas seulement la raison dans l'ordre naturel ou laissée à ses seules forces natives; c'est aussi la raison perfectionnée dans l'ordre surnaturel par les vertus qui sont en elles, causées immédiatement par Dieu. Ainsi revêtue de ces qualités ou de ces perfections surnaturelles, elle est vraiment principe de mouvement par rapport à tous les actes qui peuvent être faits sous son commandement; et, à ce titre, elle se distingue du principe de mouvement dont nous a parlé ici saint Thomas et qui n'est autre que Dieu, intervenant par Lui-même dans l'homme, et mouvant ses facultés morales directement et totalement comme il lui plaît. C'est là cette inspiration, ou ce souffle et cet instinct divin, qui doit jouer dans la vie surnaturelle un rôle si mystérieux mais si réel, et qui motive la présence des dons, essentiellement distincts des vertus. Les dons proportionnent l'homme à la motion inspiratrice de

Dieu, comme les vertus le proportionnent à la motion directrice de la raison. — Mais ces dons, qui sont ainsi distincts des vertus, et dont nous venons de marquer le lieu ou la place dans l'économie de la vie morale surnaturelle de l'homme, sont-ils quelque chose de bien important dans cette vie morale surnaturelle ? Faut-il les considérer comme un bien de surérogation, ou comme une chose nécessaire et absolument indispensable à cette vie ? Telle est la question qui se pose à nous maintenant et qui doit faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si les dons sont nécessaires à l'homme pour le salut ?

Cet article est exclusivement propre à la *Somme théologique*. On n'en trouve point le pendant parmi les autres œuvres de saint Thomas. Ce nous est une nouvelle raison, outre celle tirée de son objet même, de l'étudier avec un soin plus spécial. Il commande tout ensemble et la vie surnaturelle ordinaire ou qui convient à tous, et ce qu'il y a de plus transcendant en cette vie telle qu'on en peut surprendre les manifestations dans la vie des mystiques les plus sublimes ou dans celle des plus grands saints.

Trois objections veulent prouver que « les dons ne sont point nécessaires à l'homme pour le salut ». — La première est que « les dons sont ordonnés à une certaine perfection dépassant la perfection commune de la vertu. Or, il n'est point nécessaire à l'homme, pour le salut, qu'il atteigne cette sorte de perfection dépassant l'état ordinaire de la vertu ; car cette perfection ne tombe pas sous le précepte, mais sous le conseil. Donc, les dons ne sont point nécessaires à l'homme pour le salut ». — La seconde objection fait observer qu' « il suffit, pour le salut de l'homme, que l'homme soit ce qu'il doit être par rapport aux choses divines et par rapport aux choses humaines. Or, les vertus théologales font que l'homme est ce qu'il doit être par rapport aux choses divines ; et les vertus morales, par rapport aux

choses humaines. Donc, les dons ne sont point nécessaires à l'homme pour le salut ». — La troisième objection cite un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que l'*Esprit-Saint donne la sagesse contre la folie, l'intelligence contre l'hébétation, le conseil contre la précipitation, la force contre la crainte, la science contre l'ignorance, la piété contre la dureté, la crainte contre l'orgueil.* Or, l'on peut trouver contre tous ces défauts un remède suffisant dans les vertus. Donc, les dons ne sont point nécessaires à l'homme pour le salut ». — Cette dernière objection nous vaudra une réponse très intéressante de saint Thomas.

L'argument *sed contra* remarque que, « parmi les dons, le plus élevé paraît être la sagesse; et le moindre, la crainte. Or, l'une et l'autre sont nécessaires au salut. Il est dit de la sagesse, en effet, au livre de la *Sagesse*, ch. VII (v. 28) : *Dieu n'aime que celui qui habite avec la sagesse.* Et, de la crainte, il est dit, au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 28) : *Celui qui est sans la crainte ne sera pas justifié.* Par conséquent, les autres dons, qui se trouvent au milieu, sont, aussi, nécessaires ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les dons, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), sont de certaines perfections de l'homme, le disposant à bien suivre l'instinct divin. Il suit de là, conclut tout de suite le saint Docteur, que dans les choses où ne suffit point l'instinct de la raison, mais où est nécessaire l'instinct de l'Esprit-Saint, le don sera forcément nécessaire ». Voyons donc quelles sont les capacités de la raison et jusqu'où elle peut nous suffire. — « La raison de l'homme, dit saint Thomas, a reçu de Dieu une double perfection : l'une, naturelle, et qui est selon la lumière naturelle de la raison; l'autre, surnaturelle, et qui est le fait des vertus théologales, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. I). Et bien que cette seconde perfection soit plus grande que la première, cependant la première est possédée par l'homme d'une manière plus parfaite que la seconde. C'est qu'en effet, la première est pleinement possédée par l'homme », car elle constitue, pour ainsi dire, sa nature; « tandis que la seconde est possédée comme imparfaite; car c'est d'une manière imparfaite que nous aimons et que nous

connaissons Dieu », comme objet de notre béatitude ou comme étant notre bonheur. Le bonheur, tel qu'il se présente à nous dans les biens connaturels, accessibles à la raison, est tout à fait à la portée de notre raison : l'idée et le désir du bonheur, au sens naturel de ces mots, est tout ce qu'il y a de plus inné, et de plus profond, et de plus naturel en nous ; c'est, en quelque sorte, le fond de notre être. Mais l'idée et le désir de Dieu notre bonheur, au sens surnaturel, n'adhère à notre être ou à notre nature que du dehors, en quelque sorte; et, par suite, n'est point en nous, avec le même degré de perfection dans l'inhérence ou l'intimité et la profondeur. L'un est naturel, l'autre n'est jamais que surnaturel. — Ainsi donc, la perfection naturelle de notre raison, qui est constituée par le fond même de cette raison, bien qu'elle soit moins parfaite que la perfection d'ordre surnaturel, telle que la constituent les vertus théologales, est possédée par nous d'une manière bien autrement parfaite.

Cela dit, il ne va plus être difficile d'amener la conclusion qui doit être celle du présent article. — « Il est manifeste », en effet, poursuit saint Thomas, « qu'un être qui possède d'une manière parfaite une nature ou une vertu quelconque, peut agir par lui-même, selon cette nature ou cette forme ou cette vertu » : il peut en user à son gré et dans toute la latitude où s'étend le principe d'action. Saint Thomas fait remarquer qu'en disant cela, « nous n'entendons pas exclure l'opération de Dieu qui fait qu'Il agit en toute nature et en toute volonté » (cf. I p., q. 105, art. 5) ; mais cette opération de Dieu est son opération ordinaire qui est requise en tout exercice de la faculté d'agir créée, quelle qu'elle soit. Il ne s'agit point là d'une opération spéciale de Dieu venant suppléer, en quelque sorte, cela même qui est du domaine propre ou du ressort de ce principe d'action créé. « Au contraire, s'il s'agit d'un être qui possède imparfaitement une nature ou une forme ou une vertu, il ne peut point agir par lui-même », du moins d'une manière parfaite, dans l'ordre de cette nature ou de cette forme ou de cette vertu, « sans être mû par un autre » à qui ce principe d'action convient d'une manière parfaite. « C'est ainsi que le soleil, parce qu'il est parfaitement lumineux, peut éclairer par lui-même. La lune, au contraire, en qui la nature de la

lumière se trouve imparfaitement, ne peut éclairer qu'en tant qu'elle-même est éclairée. Pareillement », et cet exemple nous va faire mieux comprendre encore le point qui nous occupe, « un médecin qui possède d'une manière parfaite son art de la médecine peut agir par lui-même » ; et il se suffit en tout ce qui touche à l'exercice de son art. « Son disciple, au contraire, qui n'est encore qu'imparfaitement instruit, ne peut point agir » totalement et suffisamment « par lui-même » ; il a besoin d'être aidé par son maître.

Ces deux principes posés, que notre raison, dans l'ordre naturel, possède plus parfaitement ce qu'elle a, qu'elle ne possède ce qu'elle a dans l'ordre surnaturel ; et que suivant le degré de perfection où l'on possède une chose, on peut en user d'une façon plus ou moins indépendante, saint Thomas en tire la conclusion que voici :

« Ainsi donc, par rapport aux choses qui sont soumises à la raison humaine, ou qui se réfèrent à la fin naturelle de l'homme, l'homme peut agir », de soi, suffisamment, « par le jugement de la raison. Que si, même dans cet ordre, l'homme est aidé par Dieu, recevant de Lui des inspirations spéciales » et surajoutées à la lumière ordinaire de sa raison, « ce sera surabondance de bonté » ; mais, en soi, ce n'est point requis pour que l'homme agisse suffisamment comme il doit agir dans cet ordre. « C'est pour cela que, d'après les philosophes », qui ne parlaient que dans l'ordre naturel, « ce n'étaient point tous ceux qui avaient les vertus morales acquises qui avaient les vertus héroïques ou divines ». Ces dernières étaient une exception. Elles n'étaient point le partage ordinaire et moral de tout homme vertueux. — « Mais, dans l'ordre qui se réfère à la fin dernière surnaturelle, à laquelle fin la raison meut selon qu'elle est d'une certaine manière et imparfaitement formée par les vertus théologales, la seule motion de la raison ne peut suffire, à moins que ne vienne en plus la motion et l'instinct de l'Esprit-Saint ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 14, 17) : *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu ; ... et si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers.* De même, au psaume CXLII (v. 10), il est dit : *Ton Esprit bon me con-*

duira dans la terre droite; et cela veut dire qu'à l'héritage de cette terre des bienheureux, nul ne peut parvenir, s'il n'y est mû et conduit par l'Esprit-Saint. — D'où il suit, conclut saint Thomas, que pour atteindre cette fin, il est nécessaire à l'homme d'avoir le don de l'Esprit-Saint ».

Cette conclusion de notre saint Docteur, dans les termes où il vient de l'expliquer lui-même, n'était point, de son temps, expressément de foi, comme en témoignent les multiples interprétations signalées dans l'article premier. Aujourd'hui même, il serait difficile de citer un texte formel définissant ce point de doctrine. Il y a cependant, aû chapitre VII de *la Justification* (session VI), dans le Concile de Trente, un mot qui confirme la doctrine exposée ici. Parlant de la justification de l'impie et donnant son essence, le Concile dit qu'elle « n'est pas seulement la rémission des péchés, mais la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par l'acceptation volontaire de la grâce et des dons ». Au surplus, le sentiment de l'Église, tel qu'il se manifeste par l'enseignement ordinaire distribué aux fidèles, est en conformité parfaite avec la doctrine que nous venons de voir. C'est qu'en effet, une fois mise en lumière par le clair génie de Thomas d'Aquin, il devenait impossible que cette doctrine ne fût point communément reçue dans l'Église; car elle est une simple déduction de principes indiscutés, soit dans l'ordre de la raison, soit dans l'ordre de la foi.

L'*ad primum* fait observer que « les dons dépassent la perfection commune des vertus, non point quant au genre d'œuvres, comme les conseils dépassent les préceptes », et l'objection l'entendait dans ce sens; « mais quant au mode d'agir, selon que l'homme est mû par un principe plus haut », qui est l'Esprit-Saint Lui-même, et non plus la seule raison, pour tant que cette raison soit d'ailleurs perfectionnée, même par les vertus surnaturelles infuses.

L'*ad secundum* confirme cette différence. « Les vertus théologales et morales » infuses « ne perfectionnent point l'homme en telle sorte, par rapport à la fin dernière, qu'il n'ait toujours besoin d'être mû par un certain instinct supérieur de l'Esprit-Saint, pour la raison qui a été dite ». — On s'est demandé si

cette réponse de saint Thomas devait s'entendre en ce sens que, toujours et pour chacun de ses actes, l'homme avait besoin de cette motion supérieure de l'Esprit-Saint, au point qu'il ne pourrait jamais produire un acte suffisant à mériter la fin dernière, sans cette motion surajoutée. Telle ne semble pas être la pensée du saint Docteur. Il veut dire simplement qu'il n'est aucun moment ni aucun acte où cette motion ne puisse pas être requise; mais non qu'elle soit en effet toujours requise et pour chaque acte. C'est pour tout sujet destiné à la fin surnaturelle, et non pour chaque acte ordonné à cette fin, que saint Thomas requiert, comme une chose absolument nécessaire, les dons du Saint-Esprit.

L'*ad tertium* dit que « la raison humaine ne sait point toutes choses ni n'est capable de tout », en fait de bien, « soit qu'on la considère dans sa perfection naturelle, soit qu'on la prenne même avec la perfection des vertus théologales. Et voilà pourquoi elle n'est point à même de repousser sur tous les points la folie et les autres vices dont parlait l'objection. Dieu, au contraire, dont la science et le pouvoir dominent tout, par sa motion, nous met à l'abri de toute folie, de toute ignorance, de toute hébétation, de toute dureté et autres choses de ce genre. Et c'est pour cela que les dons du Saint-Esprit, qui nous font bien suivre son instinct, sont dits être donnés contre ces sortes de défauts ». — Cette réponse de saint Thomas confirme l'interprétation que nous avons donnée de l'*ad secundum*.

Quand il s'agit de sa fin naturelle, l'homme a dans sa raison tout ce qu'il faut pour se diriger normalement vers cette fin. Il porte en lui, par sa nature même d'être raisonnable, ces principes premiers, qui sont inaltérables, et dont l'influence directrice peut radicalement toujours le conduire à sa vraie fin, tant qu'il garde l'usage de sa raison. Il est vrai que, même dans cet ordre, il pourra être bon pour lui que Dieu intervienne directement dans la conduite de sa vie et en assure d'une manière infiniment plus excellente le parfait épanouissement; mais, absolument parlant, ce n'est point nécessaire; et, dans le cours ordinaire de sa vie, l'homme aidé ou assisté de l'action divine qui se retrouve en tout

exercice d'une faculté créée, peut se suffire et réaliser normalement sa fin naturelle, qui est de vivre selon la raison. D'instinct, et naturellement, il peut, de lui-même, connaître ce qu'il a à faire pour atteindre cette fin et la réaliser. — Mais, dans l'ordre surnaturel, tout change. Ici, la fin est telle qu'elle dépasse absolument et sans aucune proportion tous les principes d'action qui peuvent se trouver dans l'homme. Cette fin n'est plus le bonheur naturel, consistant à faire que tout, dans sa vie d'homme, soit selon la raison; elle est ce bonheur surnaturel, qui s'appelle Dieu en Lui-même. Ce n'est plus la jouissance de la vertu ou de la vie de raison; c'est la jouissance de Dieu. Et, sans doute, la foi, l'espérance et la charité viennent parfaire la raison de l'homme en vue de cette fin. Mais, outre que la foi et l'espérance impliquent, dans leur concept, une raison d'imperfection inaliénable, la charité, qui, d'elle-même, ne dit point cette imperfection, en dépend cependant quant à sa perfection propre. Et tous ces principes d'action, parce qu'ils demeurent toujours d'ordre participé, ne constituant pas la nature propre de la créature, chose qui est absolument impossible, puisqu'il s'agit de ce qui est le propre de la nature divine, il s'ensuit de toute nécessité que, par rapport à cette fin surnaturelle, la raison de l'homme, même revêtue et perfectionnée de toutes les qualités surnaturelles inhérentes destinées à le rendre lui-même principe d'action en vue de cette fin, demeurent essentiellement improportionnés à l'excellence de cette fin. De telle sorte que s'il était laissé à lui seul, même ainsi revêtu de ces perfections surnaturelles, sa vie serait vouée à une sorte d'impuissance radicale. Il ne ferait que tâtonner et tituber dans sa marche vers cette fin. Ici, plus d'instinct inné et radicalement infaillible, comme pour la fin naturelle. Même avec la meilleure volonté, il serait exposé à commettre erreur sur erreur, faute sur faute. Pour qu'il soit purement et simplement à l'abri de tout mal, et que de façon aussi ferme que sûre il marche, en tout et continuellement, vers sa nouvelle fin, il faut qu'il ait en lui l'instinct même de Celui qui a cette fin pour fin connaturelle, savoir Dieu Lui-même. Et cet instinct de Dieu, c'est la Personne même de l'Esprit-Saint. Aussi bien la présence des dons, qui rendent l'âme sensible et

docile à cet instinct de Dieu en elle, sont absolument indispensables en tout être humain qui doit atteindre la fin surnaturelle fixée à l'homme par Dieu.

Il ne nous reste plus qu'à nous demander ce que sont en eux-mêmes et dans leur nature ces dons qui doivent être ainsi en toute âme ordonnée à Dieu.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si les dons de l'Esprit-Saint sont des habitus?

Trois objections veulent prouver que « les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas des habitus ». — La première observe que « l'habitus est une qualité qui demeure dans l'homme ; il est, en effet, *une qualité difficilement amissible*, comme il est dit au livre des *Prédicaments* (ch. VI, n. 4). Or, c'est le propre du Christ que les dons de l'Esprit-Saint se reposent sur Lui, selon qu'on le voit au chapitre XI d'Isaïe; et, en saint Jean, il est dit, ch. I (v. 33) : *Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer sur Lui, c'est Celui-là qui baptise,* parole que commente ainsi saint Grégoire, au second livre des *Morales* (ch. LVI, ou XXVIII, ou XLI) : *Dans tous les fidèles, l'Esprit-Saint vient ; mais il ne demeure en permanence que dans le seul médiateur, exclusivement.* Donc, les dons de l'Esprit-Saint ne sont pas des habitus ». — La seconde objection rappelle que « les dons de l'Esprit-Saint perfectionnent l'homme, selon qu'il est mené par l'Esprit de Dieu, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2). Mais l'homme, selon qu'il est mené par l'Esprit de Dieu, est une sorte d'instrument par rapport à Lui. D'autre part, ce n'est pas l'instrument qui est perfectionné par l'habitus, mais seulement l'agent principal. Donc, les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitus ». — La troisième objection fait observer que « si les dons du Saint-Esprit sont dus à l'inspiration divine, il en est de même du don de prophétie. Or, la prophétie n'est pas un habitus; car *l'esprit de prophétie n'est*

pas toujours dans les prophètes, comme le dit saint Grégoire dans sa première homélie sur Ézéchiel. Donc, pareillement aussi, les dons du Saint-Esprit ne sont pas des habitus ».

L'argument *sed contra* oppose que « Notre-Seigneur dit aux disciples, parlant de l'Esprit-Saint, en saint Jean, ch. XIV (v. 17) : *Il viendra chez vous, et Il demeurera en vous*. Or, l'Esprit-Saint n'est point dans les hommes sans ses dons. Donc, les dons ne sont pas seulement des actes ou des passions; ils sont aussi des habitus permanents ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par se référer à la doctrine déjà exposée. « Ainsi qu'il a été dit (art. 1), les dons sont de certaines perfections de l'homme, qui le disposent à bien suivre l'instinct de l'Esprit-Saint. D'autre part, il est manifeste, d'après ce qui a été dit plus haut (q. 56, art. 4; q. 58, art. 2), que les vertus morales perfectionnent la partie appétitive, selon qu'elle participe d'une certaine manière la raison, en tant qu'elle est faite naturellement pour être mue au commandement de la raison. Les dons de l'Esprit-Saint seront donc, dans l'homme, par rapport à l'Esprit-Saint, ce que sont les vertus morales dans la partie appétitive par rapport à la raison. Et, précisément, les vertus morales sont de certains habitus qui disposent les facultés appétitives à obéir sans résistance à la raison. De même, les dons de l'Esprit-Saint sont de certains habitus qui perfectionnent l'homme et le rendent prompt à obéir à l'Esprit-Saint ». — Retenons cette comparaison établie entre les vertus morales disposant les facultés appétitives à suivre comme il convient, sans résistance et d'une manière parfaite, le mouvement de la raison; et les dons du Saint-Esprit disposant tout ce qui est dans l'homme à suivre excellemment le mouvement de l'Esprit-Saint. Il n'en est pas qui puisse mieux faire entendre la vraie nature des dons.

L'*ad primum* répond en citant de nouveau « saint Grégoire », qui « résout lui-même, au même endroit, la difficulté de l'objection, quand il dit que *pour les dons sans lesquels on ne peut point parvenir à la vie éternelle, l'Esprit-Saint demeure toujours en tous ceux qui sont élus, mais non dans les autres*. Or, les sept dons », qui nous occupent ici, « sont nécessaires au

salut, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, quand il s'agit de ceux-là, l'Esprit-Saint demeure toujours dans les saints ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette raison procède de l'instrument qui n'a pas d'action propre » pouvant contrarier l'action de l'agent principal, « mais qui est seulement passif » sous cette action. « Or, l'homme n'est pas un instrument de cette sorte. Il est mû en telle manière par l'Esprit-Saint qu'il se meut aussi, en tant qu'il est doué de libre arbitre ». Il y a donc une part de correspondance libre, pouvant seconder ou contrarier l'action de l'Esprit-Saint. « Et c'est pour cela qu'il a besoin d'un habitus » qui le dispose à toujours obéir comme il convient. C'est pour cette même raison que nous avons mis des habitus vertueux dans l'appétit sensible qui, ayant ou pouvant avoir son mouvement spontané, indépendant de la raison, doit être plié à ne jamais avoir un mouvement qui contrarie l'impulsion ou le mouvement de la raison [cf. q. 56, art. 5].

L'*ad tertium* dit que « la prophétie porte sur les dons qui regardent la manifestation de l'Esprit » et sont pour l'utilité des autres ; « elle n'appartient pas à ce qui est nécessaire au salut » pour le sujet où il se trouve. « Et, dès lors, il n'y a point parité de part et d'autre ». — Le don de prophétie ne s'exerce que d'une façon intermittente et transitoire, et de telle manière que le prophète est en quelque sorte à la merci absolue de l'Esprit-Saint. Au contraire, les dons ordinaires du Saint-Esprit doivent être toujours dans l'âme, et peuvent avoir à chaque instant, pour n'importe quel acte de vertu, l'occasion de s'exercer ; et comme il s'agit d'actes méritoires, conduisant l'homme à la vie éternelle, il faut que lui-même y ait sa part de libre correspondance, sous l'action impulsive et directrice de l'Esprit-Saint. Pour cela, il faut qu'ils aient en lui la raison de principes d'action inhérents et en quelque sorte connaturels ; ce qui est la raison même de l'habitus.

Parce que l'homme a pour fin véritable ce qui est la fin propre de Dieu, et que les moyens d'atteindre cette fin ou les principes d'action qui sont dans l'homme par rapport à ce but ne seront jamais en lui que des perfections participées, non des perfections naturelles, il s'ensuit que l'obtention de cette fin ou la

réalisation de ce but, même par voie de mérite, ne saurait être le simple fruit des seuls principes d'action mis en jeu par la propre activité de l'homme, sous l'action générale et universelle de Dieu. Il y faut autre chose. Il faut que Dieu Lui-même, à qui la fin destinée à l'homme, et que celui-ci doit conquérir par ses actes, appartient en propre, joigne son action personnelle à l'action personnelle de l'homme, et supplée, par sa perfection essentielle, à l'imperfection essentielle de celui qui doit vivre en Dieu, n'étant cependant pas et ne pouvant pas être Dieu par nature, mais seulement par participation. Cette présence de Dieu en l'homme, le mouvant à sa fin surnaturelle par son action directe et immédiate, complétant ce que l'action personnelle de l'homme, pour tant qu'elle soit perfectionnée, même surnaturellement, a nécessairement d'imparfait, est comparable à l'action du maître se tenant près de son disciple et donnant à l'œuvre de ce dernier, par l'influence directe qu'il exerce sur son acte, la sécurité et la perfection qui pourrait à chaque instant être compromise par l'action du disciple, s'il était seul à agir. Mais parce que cette présence et cette action personnelle de Dieu sont ordonnées à faire que l'homme lui-même, par son action, atteigne sa fin surnaturelle, il faudra donc qu'il y ait, dans l'homme, par mode de qualités inhérentes à ses facultés d'agir, des principes d'action faits pour utiliser comme il convient l'action ou l'inspiration directe et personnelle de Dieu. Ces principes d'action seront donc à vrai dire, et au sens formel du mot, des habitus opératifs. Ils seront, dans toutes les facultés d'agir pouvant être soumises à l'action de Dieu, en vue de la fin surnaturelle à obtenir, ce que sont les vertus morales naturelles par rapport à la raison qui les meut à la fin naturelle, ou ce que sont les vertus morales infuses par rapport à la raison surnaturalisée par les vertus théologales. Ce sont ces habitus nouveaux et d'ordre transcendant que nous appelons du nom de dons du Saint-Esprit.

Après avoir déterminé ce qu'ils sont, il nous reste à examiner quels ils sont et combien il y en a.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les sept dons du Saint-Esprit sont convenablement énumérés ?

L'énumération dont il est ici question et que saint Thomas va justifier est celle que nous trouvons au chapitre XI d'Isaïe, v. 1-3. Le prophète disait : « *Un rameau sortira du tronc de Jessé; et de ses racines croîtra un rejeton. Sur lui reposera l'esprit du Seigneur : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété. Et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira.* Telle est la suite du texte, selon que l'a lu la *Vulgate*. Dans l'hébreu, au lieu du mot *piété*, il y a les mots *crainte du Seigneur*, les mêmes mots qui se retrouvent au commencement du membre de phrase qui suit. Quelle que soit l'importance de cette variante, au point de vue de la critique textuelle, nous ne pouvons pas nous y arrêter en ce qui est du sens catholique. Ce passage d'Isaïe, en effet, qui est le fondement scripturaire de la doctrine des sept dons du Saint-Esprit, a été lu par l'Église comme le marque la *Vulgate*. Et nous ne pouvons pas, en théologie, le lire d'une autre manière. L'Esprit-Saint, qui n'a pu manquer à l'Église dans une interprétation de cette importance, savait mieux que ne peut le savoir la critique textuelle, quel sens Il voulait donner aux mots que traduit le mot *piété*, dans le langage de l'Église. Nous devons donc nous en tenir, purement et simplement, à l'énumération de la *Vulgate*. D'autant que nous la trouvons confirmée par l'interprétation du Concile de Rome, sous le pape saint Damase, en l'année 382. Déjà, l'on distinguait, comme on l'a fait universellement depuis, les deux dernières prérogatives attribuées au rejeton de Jessé dans le texte d'Isaïe; et l'on portait à sept les caractères ou les manifestations de l'Esprit-Saint, qu'on appelait pour cela l'Esprit *septiforme*. Seulement, au lieu du mot *piété*, on avait le mot *vérité*, qui peut, en effet, s'en rapprocher, comme se rattachant, lui aussi, aux choses de la justice. — Mais venons tout de suite à l'article de saint Thomas.

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « les sept dons du Saint-Esprit sont mal énumérés » dans l'énumération que nous venons de dire. — La première arguë de ce que, « dans cette énumération, quatre des prérogatives indiquées se réfèrent aux vertus intellectuelles, savoir : la sagesse, l'intelligence, la science et le conseil, qui appartient à la prudence ; et, d'autre part, il n'y est rien dit qui se réfère à l'art, qui est la cinquième vertu intellectuelle. De même, on y trouve quelque chose se rapportant à la justice, savoir : la piété ; et quelque chose se rapportant à la force, savoir : le don de force ; or, il n'y a rien qui se rapporte à la tempérance. Donc, cette énumération des dons n'est pas ce qu'elle devrait être ». — La seconde objection dit que « la piété est une partie de la justice. Or, pour la force, on n'assigne pas l'une de ses parties, mais la force elle-même. Donc, ce n'est pas la piété, mais la justice elle-même qui aurait dû être marquée ». — La troisième objection fait remarquer que « les vertus théologales sont surtout ce qui nous ordonne à Dieu. Puis donc que les dons perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par Dieu, il semble qu'il aurait fallu assigner quelques dons ayant trait aux vertus théologales ». — La quatrième objection observe que « si Dieu est craint, Il est aussi aimé, et c'est en Lui qu'on espère, et Il est l'objet de notre joie. Or, l'amour, et l'espoir, et la joie sont des passions qui se divisent parallèlement à la crainte. Donc, il aurait fallu qu'avec la crainte fussent assignées les trois autres choses parmi les dons ». — La cinquième objection note qu'« à l'intelligence s'adjoint la sagesse qui la dirige ; à la force, le conseil ; à la piété, la science. Donc, il aurait fallu qu'à la crainte fût adjoint aussi un autre don qui la dirige. Et, par suite, les dons du Saint-Esprit sont mal énumérés ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité de l'Écriture, chapitre XI d'Isaïe ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les dons, ainsi qu'il a été dit (article précédent), sont de certains habitus qui perfectionnent l'homme à l'effet de le rendre prompt à suivre l'instinct de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales perfectionnent les facultés appétitives pour obéir à la raison. Or, de même

que les facultés appétitives sont aptes à être mues par le commandement de la raison ; de même toutes les facultés humaines », y compris la raison elle-même, « sont aptes à être mues par l'instinct de Dieu, comme par une puissance supérieure. Il suit de là que dans toutes les facultés de l'homme qui peuvent être principes des actes humains, de même qu'il y a les vertus, de même aussi il y a les dons, savoir dans la raison et dans la faculté appétitive. — Pour la raison, elle est spéculative et pratique ; et soit dans l'une, soit dans l'autre, on considère la perception de la vérité, qui se réfère à l'invention, et le jugement portant sur cette vérité perçue. Pour la perception de la vérité, la raison spéculative est perfectionnée par l'*intelligence*, la raison pratique par le *conseil*. Pour la droiture du jugement, la raison spéculative est perfectionnée par la *sagesse*, la raison pratique par la *science* ».

Cette même raison de la distinction des quatre dons se référant à l'intelligence était ainsi formulée par saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences*, livre III, dist. 34, q. 1, art. 2 : « Il y a trois genres de vertus, les vertus intellectuelles, théologales et morales. Et toutes ont ceci de commun qu'elles perfectionnent en vue de leurs actes, selon le mode humain », c'est-à-dire selon que l'homme, ainsi revêtu de ces principes, agit lui-même personnellement et comme tel. « Puis donc que le don élève à une opération qui est au-dessus du mode humain », et qui est le mode propre à Dieu, « il faut que, par rapport à toutes les matières des vertus, il y ait quelque don qui ait un mode transcendant dans cette matière-là. Toutefois, il n'est point nécessaire qu'il y ait autant de dons qu'il y a de vertus », considérées dans le détail de leurs ramifications. « Car, en chaque genre où se trouvent contenues plusieurs choses, il convient qu'il y ait un premier », possédant d'une façon souveraine ce qui est multiplié au-dessous ; « et de cette sorte, par rapport à des vertus multiples subordonnées entre elles, un seul don peut avoir l'excellence. C'est d'ailleurs ainsi que, même pour les vertus, plusieurs d'entre elles, qui portent sur des matières diverses, sont pourtant assignées comme parties d'une même vertu, selon qu'elles communiquent dans sa matière ». Donc, il faudra que les

dons perfectionnent l'homme par rapport à toutes les matières des vertus, le disposant à agir selon un mode transcendant qui est le mode propre à Dieu, sans que pourtant il soit nécessaire d'avoir autant de dons qu'il y a de diverses vertus.

« Or, l'action de l'homme, en vue de laquelle la vertu dispose à agir selon le mode humain, peut se référer à la contemplation qui porte sur les choses nécessaires ou éternelles, ou à l'action qui dispose des choses contingentes soumises au libre arbitre. — Dans la contemplation » ou la spéculation « humaine, une double voie se présente : l'une, qui conduit à la connaissance des choses nécessaires et éternelles, et c'est l'invention ; l'autre, selon laquelle, par les principes premiers, on ordonne les autres choses, et c'est le jugement. — Dans la première voie, on procède, selon le mode humain, de la sensation au souvenir, du souvenir à l'expérience, de l'expérience aux premiers principes, qui sont aussitôt connus dès qu'on connaît les termes; et ce procédé est rendu parfait par l'*intelligence* », vertu intellectuelle « qui est l'habitus des principes. Puis, dans cette même voie, on procède par voie d'enquête, allant de ces principes aux conclusions. Ici se trouve une autre vertu intellectuelle qu'on appelle la *science*, par rapport à ce qui est du domaine de la raison. Quant aux choses qui dépassent la raison, nous avons, comme principe de perfection, la *foi*, qui est la vue des choses divines dans le miroir et dans l'énigme. Que ces choses spirituelles soient saisies comme dans leur vérité pure, ceci dépasse « le mode humain; et c'est le propre du don d'intelligence, qui éclaire et illumine l'esprit au sujet des choses entendues par la foi. — Dans la seconde voie de la contemplation » ou de la spéculation, le mode humain consiste en ce que l'homme juge des choses inférieures et les ordonne, d'après la claire vue des premiers principes et des causes les plus hautes. Ceci est le propre de la *sagesse*, dont Aristote fait une vertu intellectuelle; car le propre du sage est d'ordonner. Mais que l'homme soit uni à ces causes très hautes, comme transformé en leur ressemblance, à la manière dont celui qui adhère à Dieu est un même esprit avec Lui, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 17), en telle sorte qu'il juge des autres choses comme par ce qui lui est

le plus intime, et qu'il ordonne non pas seulement les choses de l'esprit, mais encore les actions humaines et les passions, ceci dépasse le mode humain, et se fait par le don de sagesse ». Voilà pour la contemplation ou la spéculation.

« Du côté de l'action, nous trouvons deux choses : le fait de la direction, qui appartient à la connaissance; le fait de l'exécution, qui est le propre de la partie affective. — Or, pour la connaissance pratique, qui dirige dans les actions morales, on trouve une double voie, ainsi qu'il a été dit de la contemplation, savoir l'invention et le jugement. — Dans l'invention, à procéder selon le mode humain, on va s'enquérant et conjecturant à l'aide des choses qui arrivent communément, attendu que c'est sur ces choses-là et autour de ces choses-là que portent les considérations morales; cette invention, selon ce mode, se fait par l'*eubulie*, qui est la vertu du bon conseil. Mais que l'homme arrive à ce qu'il faut faire, comme instruit avec certitude par l'Esprit-Saint Lui-même, ceci est au-dessus du mode humain; et c'est le propre du don de conseil. — Dans l'autre voie », qui est celle du jugement, « le mode humain est qu'à l'aide des choses qui ont coutume d'arriver, l'homme juge des choses qu'il a trouvées par le conseil; ce jugement de probabilité se fait par la *gnome* ou la *synèse*. Enfin, l'homme applique aux choses à réaliser le jugement ainsi fixé; et ceci se fait par la *prudence*, qui est la vertu du commandement. Mais que l'homme se prononce avec certitude sur les choses qu'il a à faire, ceci est au-dessus du mode humain; et c'est le propre du don de science, qui enseigne à vivre au milieu d'une nation perverse et corrompue ».

Il est facile de reconnaître, dans cet exposé des *Sentences*, la même doctrine, formulée ici en quelques mots dans l'article de la *Somme*. De part et d'autre, saint Thomas assigne la raison des quatre dons du Saint-Esprit se référant à l'intelligence, en distinguant les dons qui perfectionnent la raison spéculative des dons qui perfectionnent la raison pratique, et en marquant aussi que les uns regardent la perception, les autres le jugement. — Plus tard, dans le traité de la Foi (2^a-2^{ae}, q. 8, art. 6), saint Thomas, ayant à parler du don d'intelligence, reviendra sur cette division des quatre premiers dons du Saint-Esprit; et, après avoir

reconnu qu'il l'avait lui-même donnée, en effet, ici, à la suite d'autres auteurs, il ajoutera : « Pour celui qui regarde attentivement, le don d'intelligence ne porte pas seulement sur les choses spéculatives, il porte aussi sur les choses pratiques ; et, pareillement, le don de science porte sur les unes et sur les autres. Il faut donc assigner d'une autre manière la distinction de ces dons. Tous ces quatre dons, en effet, sont ordonnés à la connaissance surnaturelle, dont le fondement est en nous par la foi. D'autre part, la foi est par voie d'audition, comme le dit saint Paul *aux Romains*, ch. x; d'où il suit que certaines choses sont proposées à l'homme, devant être crues par lui, non par mode de choses vues, mais par mode de choses entendues. Et, parce que la foi porte, premièrement et principalement, sur la Vérité première ; secondairement, sur certaines choses à considérer qui se réfèrent aux créatures ; et, enfin, s'étend aussi à la direction des actes humains, selon qu'elle agit par l'amour, il s'ensuit qu'au sujet des choses qui nous sont proposées à croire, deux choses sont requises de notre côté : premièrement, que nous les pénétrions et que nous les saisissions par l'intelligence ; et ceci se fait par le don d'*intelligence* ; secondement, que l'homme ait à leur sujet un jugement droit, s'attachant à ce qui mérite son assentiment et rejetant ce qui lui est opposé. Ce jugement ferme, s'il a pour objet les choses divines, appartient au don de *sagesse* ; s'il a pour objet les choses créées, il appartient au don de *science* ; et pour l'application aux actions particulières, c'est le don de *conseil* ». — C'est évidemment cette seconde manière de distinguer les quatre premiers dons que nous devons retenir, comme étant la dernière à laquelle s'est arrêté le génie de saint Thomas, pénétrant plus à fond, et d'une vue entièrement personnelle, la nature de ces divers dons. *Hoc sequere*, dit ici Cajétan, *quia divinioris est ingenii* : tenez-vous-y, car elle est le fruit d'un génie plus divin.

Pour ce qui regarde la division des dons se rapportant à la faculté appétitive, il n'y a aucune difficulté et nous n'avons qu'à la garder telle que l'expose ici saint Thomas. — « La faculté appétitive, en ce qui se réfère aux autres, est perfectionnée par la *piété*. En ce qui regarde le sujet lui-même, elle est perfection-

née par la *force* contre la frayeur des périls; contre la concupiscence désordonnée des délectations, par la *crainte*, selon cette parole des *Proverbes*, ch. XV (v. 27) : *C'est la crainte du Seigneur qui fait que tout homme s'éloigne du mal;* et au psaume CXVIII (v. 120) : *Transperce mes chairs de ta crainte, car tes jugements me causent de la frayeur* ».

Saint Thomas conclut son article par ces mots : « L'on voit donc que ces dons s'étendent à tout ce à quoi s'étendent les vertus, soit intellectuelles, soit morales ».

L'*ad primum* fait observer que « les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'homme dans les choses qui regardent le bien vivre; choses dont l'art ne s'occupe pas, mais seulement des œuvres extérieures à réaliser : l'art, en effet, est la droite raison, non pas de l'agir humain, mais des choses que l'homme fait, ainsi qu'il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 5; de S. Th., leç. 3). — On peut dire cependant, ajoute saint Thomas, que pour ce qui est de l'infusion des dons, l'art appartient à l'Esprit-Saint Lui-même, qui est le principal moteur, et non aux hommes qui sont en quelque sorte ses instruments, alors qu'Il les meut ». N'oublions pas, en effet, que, dans l'ordre des dons, le Saint-Esprit joue le rôle de la raison dans l'ordre des vertus; et de même que, dans l'ordre des vertus, toutes les autres facultés revêtues de leurs habitus opératifs ont raison d'instruments par rapport à la raison, premier moteur de l'action humaine dans cet ordre, pareillement, dans l'ordre des dons, toutes les facultés de l'homme, y compris la raison elle-même, revêtues de tous les habitus du même ordre qui les perfectionnent, ont raison d'instruments mus directement et proprement par l'Esprit-Saint Lui-même. — En même temps qu'au sujet de l'art, l'objection première faisait une difficulté au sujet de la tempérance. Saint Thomas répond, sur ce second point, qu'« à la tempérance correspond le don de crainte. Car, de même qu'il appartient à la tempérance, selon sa raison propre, de faire que quelqu'un s'éloigne des délectations mauvaises pour le bien de la raison, pareillement il appartient au don de crainte que quelqu'un s'éloigne des délectations mauvaises par crainte de Dieu ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le nom de *justice* vient de

la *rectitude de la raison* : et voilà pourquoi il est plutôt un nom de vertu qu'un nom de don. Le nom de *piété*, au contraire, implique le respect ou la révérence que nous avons au père et à la patrie. Et parce que le Père de tous c'est Dieu, le culte de Dieu a pris aussi le nom de piété, comme le note saint Augustin au livre X de *la Cité de Dieu* (ch. 1). Et c'est pourquoi le don qui fait que quelqu'un agit bien à l'égard de tous en raison du respect ou de la révérence due à Dieu est appelé du nom de *piété* ».

L'*ad tertium* dit que « l'esprit de l'homme n'est mû par l'Esprit-Saint que s'il lui est uni de quelque manière ; comme l'instrument n'est mû par l'ouvrier que par le contact ou par une certaine union. Or, la première union de l'homme » à Dieu, dans l'ordre surnaturel, « est par la foi, l'espérance et la charité. D'où il suit que ces vertus sont présupposées aux dons, comme en étant en quelque sorte les racines. Et de là vient que tous les dons appartiennent à ces trois vertus, comme en étant de certaines dérivations ». — On pourrait dire, toutes proportions gardées, que dans l'ordre de la vie surnaturelle, ou du mouvement de l'homme à cette fin, par des actes moraux proportionnés, les vertus théologales sont aux autres vertus infuses, et aussi aux dons, ce que sont, dans l'ordre de la fin naturelle, les facultés mêmes de la raison et de la volonté aux vertus qui viennent les parfaire. C'est donc, en réalité, aux vertus théologales que se réfèrent principalement les dons, bien qu'ils se réfèrent immédiatement aux vertus intellectuelles ou morales.

L'*ad quartum* complète cette réponse, en résolvant l'objection tirée des mouvements affectifs de l'âme. « L'amour, l'espoir et la délectation ont le bien pour objet. Et parce que le souverain bien est Dieu, il s'ensuit que les noms de ces passions sont transférés aux vertus théologales, par lesquelles l'âme est unie à Dieu. La crainte, au contraire, a pour objet le mal, qui ne peut en aucune manière convenir à Dieu. Elle n'implique donc pas l'union à Dieu, mais plutôt l'éloignement de certaines choses par révérence pour Dieu. Et voilà pourquoi la crainte n'est pas le nom d'une vertu théologale, mais d'un don qui éloigne du mal plus que ne le fait la simple vertu morale ».

L'*ad quintum* répond à l'objection tirée de ce que la crainte n'aurait pas de don directif qui lui corresponde, comme en ont les autres dons, tel que l'intelligence dirigée par la sagesse, la force dirigée par le conseil, et la piété dirigée par la science. — Saint Thomas fait observer que « la sagesse dirige tout ensemble et l'intelligence et la partie affective dans l'homme. Aussi bien y a-t-il deux dons qui correspondent à la sagesse, comme étant dirigés par elle. Du côté de l'intelligence, c'est le don d'intelligence; du côté de la partie affective, c'est le don de crainte. La raison de craindre Dieu, en effet, se prend surtout de la considération de l'excellence divine que considère la sagesse ».

Les dons du Saint-Esprit sont destinés à parfaire l'homme en vue de la motion directe et personnelle de l'Esprit-Saint, comme les vertus morales sont destinées à parfaire les facultés qui sont dans l'homme, en vue de la motion de la raison. Quant aux vertus intellectuelles, elles sont destinées à parfaire la raison elle-même qui meut, soit qu'elles la perfectionnent quasi naturellement, comme l'habitus des tout premiers principes, soit qu'elles la perfectionnent en vue de ses propres motions sur elle-même, selon que, revêtue des premiers principes, elle se meut elle-même à la science des conclusions. Les vertus théologales sont destinées à parfaire, soit l'intelligence, soit la volonté, en leur donnant, si l'on peut ainsi dire, l'existence, au point de vue de la possibilité même première de l'agir, dans l'ordre surnaturel. Et les dons viennent parfaire toutes les facultés qui sont dans l'homme, selon que ces facultés sont déjà mises à même d'agir dans cet ordre, soit par les vertus théologales, soit par les vertus infuses intellectuelles et morales. Ces diverses vertus, en effet, ne font que disposer l'homme à agir, *en son nom personnel*, si l'on peut ainsi s'exprimer. Or, il faut que l'homme agisse, dans cet ordre surnaturel, non pas seulement en son nom personnel, car il demeure toujours trop imparfait dans cet ordre, pour tant d'ailleurs qu'il soit revêtu de la perfection des vertus, mais *comme disciple* d'un Maître, seul parfait dans cet ordre et seul capable d'agir avec la perfection propre à cet ordre. Ce Maître n'est pas autre que Dieu Lui-même par son Esprit-Saint.

Et parce que l'action du disciple, en tant que disciple agissant sous l'action directe et personnelle de ce Maître, doit être vraiment de lui, et faite par lui en toute perfection, il faut qu'il soit disposé à agir sous cette action par des qualités actives proportionnées. Ces qualités actives ou habitus opératifs, qui portent le nom de dons du Saint-Esprit, doivent correspondre à tous les principes d'action qui sont dans l'homme et par rapport à toutes les matières où s'exerce sa vie et son activité morale. Ce sera, du côté de la raison, le don d'*intelligence*, disposant à pénétrer, sous l'action de l'Esprit-Saint, jusque dans l'intime des vérités que la foi propose ou qui peuvent intéresser la vie morale surnaturelle de l'homme; le don de *sagesse* disposant à juger avec une rectitude impeccable, sous l'action de l'Esprit-Saint, tout ce qui a trait aux choses divines; le don de *science* disposant à juger de même tout ce qui a trait aux choses créées; le don du *conseil*, disposant à juger semblablement tout ce qui a trait à chacune des actions morales de l'homme devant être réalisées par lui. Du côté de la partie affective, ce sera le don de *piété*, par rapport à tout ce qui se réfère aux autres; le don de *force*, par rapport à tout ce qui regarde les périls à mépriser; le don de *crainte*, par rapport à tout ce qui regarde les faux plaisirs à ne pas suivre. — Devant cette admirable hiérarchie des vertus et des dons, mise en lumière si vite par notre cher saint Thomas, comment ne pas redire le mot de Cajétan, que nous citions tout à l'heure : vraiment il est impossible de rien voir de plus divin dans les productions du génie de l'homme. Aussi bien est-elle l'œuvre du génie, qui, d'une façon très spéciale parmi les génies humains, a toujours été l'humble disciple du Maître par excellence, dont il vient de nous dire les droits et la souveraine action, en termes si magnifiques.

La nouvelle question qui se pose à nous maintenant est celle de la connexion des dons du Saint-Esprit. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si les dons du Saint-Esprit sont connexes ?

Trois objections veulent prouver que « les dons ne sont pas connexes ». — La première est le texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 8) : *A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse ; à l'autre, une parole de science, selon le même Esprit.* Or, la sagesse et la science sont comptées parmi les dons du Saint-Esprit. Donc, les dons du Saint-Esprit sont donnés à divers sujets et ne sont point connexes entre eux dans un même sujet ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV *de la Trinité* (ch. I), que *plusieurs parmi les fidèles n'ont point la science, bien qu'ils aient la foi.* Or, la foi est toujours accompagnée de quelque don, à tout le moins du don de crainte. Donc, il semble que les dons ne sont point nécessairement connexes dans un seul et même sujet ». — La troisième objection est un texte assez délicat de « saint Grégoire », qui « dit, au premier livre des *Morales* (XXXII ou XV), que *la sagesse est moindre, si elle manque d'intelligence ; et l'intelligence est fort inutile, si elle ne s'alimente pas de sagesse. Le conseil est vil, quand il lui manque l'œuvre de la force ; et la force est vite détruite, si le conseil ne la soutient. La science est nulle, si elle n'aboutit pas à la piété ; et combien inutile la piété, si la discrétion de la science lui fait défaut. La crainte elle-même, si elle n'a pas ces autres vertus, n'est d'aucun secours pour la bonne action.* D'où il semble qu'un don peut être sans les autres. Donc, les dons du Saint-Esprit ne sont point connexes ».

L'argument *sed contra* en appelle au même « saint Grégoire », qui « dit, au même endroit et avant les paroles précitées : *Il faut bien prendre garde à ceci que dans ce festin des enfants de Job, ils se traitent les uns les autres.* Or, par les fils de Job dont il est parlé sont désignés les dons du Saint-Esprit. Donc,

les dons du Saint-Esprit sont connexes du fait qu'ils se servent réciproquement ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la vérité de cette question peut facilement se tirer de ce qui a été dit. Il a été dit plus haut, en effet (art. 3), que comme les facultés appétitives sont disposées par les vertus morales eu égard au gouvernement de la raison, de même toutes les facultés de l'âme sont disposées par les dons eu égard à l'Esprit-Saint principe de mouvement. Or, l'Esprit-Saint habite en nous par la charité, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné:* tout comme notre raison est perfectionnée par la prudence ». Ce que la prudence est à la raison, la perfectionnant dans ses rapports avec toutes les vertus morales, l'Esprit-Saint habitant en nous par la charité l'est à l'âme humaine, la perfectionnant dans toutes ses facultés et par rapport à tous ses actes moraux en vue des motions qu'Il doit lui communiquer. « Et, par conséquent, de même que les vertus morales se trouvent connexes entre elles dans la prudence, semblablement tous les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux dans la charité; en telle sorte que celui qui a la charité a tous les dons du Saint-Esprit, dont aucun ne peut être possédé sans la charité ». C'est donc en raison de la présence du Saint-Esprit dans l'âme, perfectionnant cette âme en tout ce qui est d'elle par rapport à son action à Lui, que les dons du Saint-Esprit sont connexes. Aucune connexion ne saurait être comparable à celle-là en fermeté et en excellence.

L'*ad primum* répond que « la sagesse et la science peuvent se considérer » d'une double manière. — « D'abord, selon qu'elles sont des grâces gratuitement données, pour autant que quelqu'un excelle tellement dans la connaissance des choses divines et humaines qu'il peut instruire les fidèles et réfuter les adversaires. Et c'est en ce sens que l'Apôtre parle de la sagesse et de la science » dans le texte précité. « Aussi bien fait-il mention intentionnellement de *la parole* de science et de *la parole* de sagesse. — D'une autre manière, on peut les prendre comme dons du Saint-Esprit. Et, ainsi entendues, la science et la sagesse

ne sont pas autre chose que des perfections de l'âme humaine la disposant à suivre les inspirations de l'Esprit-Saint dans la connaissance des choses divines et humaines. Par où l'on voit que ces sortes de dons se trouvent en tous ceux qui ont la charité » et par conséquent la présence active de l'Esprit-Saint.

L'*ad secundum* fait observer que « saint Augustin parle de la science, en cet endroit, exposant l'autorité de l'Apôtre que nous venons d'expliquer. Et, par suite, il parle de la science, entendue dans le même sens, selon qu'elle est une grâce gratuitement donnée. Cela ressort de ce qu'il ajoute : *Autre chose, en effet, est de savoir seulement ce que l'homme doit croire pour acquérir la vie bienheureuse, qui n'est que la vie éternelle; autre chose savoir comment on doit le donner aux âmes pieuses et le défendre contre les impies; et c'est ceci que l'Apôtre semble appeler du nom de science, comme de son nom propre* ».

L'*ad tertium* explique le texte de saint Grégoire. « De même, observe saint Thomas, qu'on peut, d'une manière, prouver la connexion des vertus par le fait que l'une d'elles est en un sens perfectionnée par l'autre, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 1) ; pareillement, saint Grégoire veut, de cette manière, prouver la connexion des dons, arguant de ce que l'un ne peut pas être parfait sans l'autre. Aussi bien avait-il fait précéder les paroles citées par l'objection des mots que voici : *Chacune des vertus est grandement diminuée, si l'une ne prête pas son secours à l'autre.* Sa pensée n'est donc pas qu'un don puisse exister sans l'autre; mais que le don d'intelligence, s'il était sans la sagesse, ne serait plus un don, comme la tempérance, si elle était sans la justice, ne serait plus une vertu ».

Tous les dons du Saint-Esprit sont connexes en raison de la présence de Saint-Esprit dans l'âme où règne la charité. Nul ne peut avoir la charité s'il n'a le Saint-Esprit, qui en est le lien. Et partout où se trouve le Saint-Esprit causant la charité, là se trouvent, en même temps que toutes les vertus surnaturelles infuses, tous les dons, sans lesquels l'homme ne pourrait point convenablement répondre à l'action de l'Esprit-Saint le faisant agir en vrai fils de Dieu pour être digne d'hériter Dieu un jour.

— Oui, mais quand sera obtenu cet héritage sublime, qui est la possession de Dieu dans le ciel, que deviendront ces dons du Saint-Esprit ? Continueront-ils d'exister encore ?

Ce nouveau point de doctrine va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les dons du Saint-Esprit demeurent dans la patrie ?

Trois objections veulent prouver que « les dons du Saint-Esprit ne demeurent pas dans la patrie ». — La première est un texte de « saint Grégoire », qui « dit, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que l'*Esprit-Saint instruit l'âme par les sept dons contre chaque genre de tentation*. Or, dans la patrie, il n'y aura plus aucune tentation, selon cette parole d'Isaïe, ch. XI (v. 9) : *Il n'y aura plus rien qui nuise ou qui tue en toute ma montagne sainte*. Donc, les dons du Saint-Esprit ne seront point dans la patrie ». — La seconde objection rappelle que « les dons du Saint-Esprit sont de certains habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3). Or, c'est en vain que seraient des habitus où les actes ne peuvent plus se produire. D'autre part, les actes de certains dons ne peuvent pas exister dans la patrie. Saint Grégoire dit, en effet, au premier livre des *Morales* (ch. XXXII ou XV), que l'*intelligence fait pénétrer ce que l'on entend, le conseil empêche d'être précipité, la force enlève la crainte des choses adverses, la piété remplit le cœur de tendresse pour les œuvres de miséricorde*. Puis donc que toutes ces choses ne conviennent pas à l'état de la patrie, ces sortes de dons ne seront plus dans l'état de la gloire ». — La troisième objection dit que « certains dons perfectionnent l'homme dans la vie contemplative, comme la sagesse et l'intelligence ; et d'autres dans la vie active, comme la piété et la force. Or, *la vie active finit avec la vie présente*, ainsi que le dit saint Grégoire, au sixième livre des *Morales* (ch. XXXVII, ou XVIII, ou XXVII). Donc, dans l'état de la gloire, tous les dons n'existeront pas ».

L'argument *sed contra* est formé d'un texte de « saint Am-

broise », qui « dit, au livre *de l'Esprit-Saint* (liv. I, ch. XVII) : *Cette cité de Dieu, la Jérusalem céleste, n'est point arrosée par le cours d'un fleuve terrestre; mais celui qui procède de la source de vie, l'Esprit-Saint, dont le peu que nous recevons ici nous abreuve, afflue avec plus d'abondance en ces esprits célestes, débordant par son plein cours des sept vertus spirituelles* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « nous pouvons parler des dons d'une double manière. — D'abord, quant à leur essence; et, à ce titre, ils seront au ciel dans leur plus haute perfection, comme le montre l'autorité que nous avons citée de saint Ambroise. La raison en est que les dons du Saint-Esprit perfectionnent l'âme de l'homme, à l'effet de lui faire suivre la motion de l'Esprit-Saint; ce qui sera surtout dans la patrie, alors que Dieu sera *tout en tous*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 28), et que l'homme sera totalement soumis à Dieu. — D'une autre manière, les dons peuvent se considérer quant à la matière sur laquelle portent leurs actes. De ce chef, ils ont, dans la vie présente, leur acte autour d'une matière qui ne sera plus l'objet de cet acte dans l'état de la gloire. Et pour autant, ils ne resteront pas dans la patrie, comme il a été dit, plus haut, des vertus cardinales » (q. 67, art. 1).

L'*ad primum* dit que « saint Grégoire, dans ce texte, parle des dons, selon qu'ils conviennent à l'état présent; actuellement, en effet, les dons nous protègent contre les assauts du mal. Mais, dans l'état de la gloire, alors que tout mal aura cessé, les dons du Saint-Esprit nous perfectionneront dans le bien ».

L'*ad secundum* fait observer que « saint Grégoire, à peu près pour tous les dons, marque quelque chose qui passe avec la vie présente, et quelque chose qui demeure même dans la vie future. — Il dit, en effet (à l'endroit cité dans l'objection), que *la sagesse refait l'esprit par l'espérance et la certitude des biens éternels:* or, de ces deux choses, l'espérance passera, mais la certitude demeurera. — Pour l'intelligence, il dit qu'*en pénétrant les choses entendues, tout ensemble elle refait le cœur et dissipe ses ténèbres;* et, sans doute, l'audition passera; car, au ciel, *le frère n'enseignera pas son frère*, selon qu'il est dit dans *Jérémie*,

ch. XXXI (v. 34); mais l'illumination de l'esprit demeurera. — Du conseil, il dit qu'*il empêche d'être précipité:* et ceci est nécessaire dans la vie présente; mais il dit aussi qu'*il remplit l'âme de raison*, chose qui sera nécessaire également dans la vie future. — De la force, il dit qu'*elle ne craint point les choses adverses*, ce qui est requis dans la vie présente; mais il dit aussi qu'*elle apporte les mets de la confiance*, ce qui demeurera encore dans la vie future. — Pour la science, il ne marque qu'une seule chose, savoir qu'*elle triomphe du jeûne de l'ignorance*, et ceci ne s'applique qu'à la vie présente Mais, en ajoutant *dans le ventre de l'esprit*, il donne à entendre, sous forme de métaphore, qu'il s'agit du rassasiement de la connaissance, qui existera aussi dans la vie future. — Pour la piété, il dit qu'*elle emplit les entrailles du cœur des œuvres de miséricorde.* Et cela, pris à la lettre, ne s'applique qu'à la vie présente. Mais ce sentiment d'affection intime à l'endroit du prochain, qui est marqué par ce mot d'*entrailles*, appartiendra aussi à l'état futur, où la piété ne poursuivra plus des œuvres de miséricorde, mais produira les congratulations affectueuses. — Enfin, pour la crainte, il dit qu'*elle abaisse l'esprit pour qu'il ne s'enorgueillisse pas des biens présents:* ce qui s'applique à la vie présente; et que, *par rapport aux biens futurs, elle en nourrit l'âme en lui donnant le pain de l'espérance:* or, ceci appartient à la vie présente, pour ce qui est de l'espérance; mais on peut aussi le référer à la vie future, pour ce qui est du réconfort portant sur les biens espérés ici et possédés là-Haut ». — Il eût été difficile de mieux harmoniser ce beau texte de saint Grégoire.

Dans le commentaire sur les *Sentences*, liv. III, dist. 34, q. 1, art. 3, *ad 6um*, saint Thomas nous dit que « les actes des dons, dans la patrie, se trouveront au milieu entre les actes des vertus théologales et les actes des vertus morales. C'est ainsi que l'acte de la charité portera sur Dieu directement »; de même l'acte de vision, qui remplace l'acte de foi n'existant plus. « Les actes des dons, au contraire, porteront sur Dieu, en tant qu'Il est la règle qui dirige dans l'action par rapport à tout le reste; et, par exemple, la crainte aura pour Dieu cette révérence d'où aura procédé sur la terre qu'on a tout méprisé pour Lui. Quant à l'acte des

vertus cardinales, il portera sur la fin propre qui sera la récompense des actes méritoires accomplis sur la terre; comme, par exemple, la tempérance jouira de n'avoir plus rien qui puisse nuire ». — Pour ce qui est des vertus intellectuelles, saint Thomas dit, dans cette même réponse, que ces vertus ne différant des dons, sur cette terre, que par rapport à la raison de parfait ou d'imparfait, et toute imperfection devant disparaître au ciel, il n'y aura plus de distinction entre ces vertus intellectuelles et les dons qui leur correspondent. — Ici, dans la *Somme*, nous ne retrouvons pas ce point de doctrine, formulé par saint Thomas. Et comme, d'autre part, le saint Docteur, en assignant la raison des dons, ici, dans la *Somme*, en appelle, non pas seulement à la condition de parfait ou d'imparfait, mais très spécialement à la différence de l'action personnelle de l'homme et de l'action de l'homme sous l'action personnelle de l'Esprit-Saint, différence essentielle qui demeurera toujours, quelle que puisse être la perfection des vertus proportionnées à l'action personnelle de l'homme, il semblerait bien que les vertus quelles qu'elles soient, qui ne sont point incompatibles avec l'état de la patrie, comme le sont la foi et l'espérance, demeureront parfaitement distinctes des dons, ordonnés à une autre fin que celle de la vertu.

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de la vie active. Elle fait remarquer que « cette objection s'applique aux dons », non point en ce qui est de leur essence, mais « quant à leur matière. Les œuvres, en effet, qui appartiennent à la vie active ne seront plus la matière des dons; mais tous auront leurs actes portant sur les choses de la vie contemplative, qui est la vie bienheureuse ».

Les dons du Saint-Esprit, considérés dans leur essence, qui est de parfaire l'homme en vue de la motion personnelle de l'Esprit-Saint, seront d'autant plus parfaits au ciel que cette motion s'exercera là-Haut plus excellemment. On peut dire, à ce sujet, et l'image devient ici d'une vérité extrêmement précise, que toutes les âmes des bienheureux formeront comme autant de lyres harmonieuses, dont l'Esprit-Saint Lui-même touchera

les cordes, pour les faire vibrer, toutes ensemble et continuellement, dans le plus divin des concerts, en l'honneur et à la gloire de l'Auguste Trinité, en même temps que pour le ravissement mutuel de tous les élus. Tel sera le rôle, au ciel, des dons de l'Esprit-Saint. — Pour mieux en saisir l'harmonie et la beauté, demandons-nous encore, avec saint Thomas, comment ces dons divins s'harmonisent, en effet, entre eux et avec les vertus. — C'est l'objet des deux derniers articles de la question.

Le premier de ces deux points va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'ordre de dignité parmi les dons doit se prendre d'après l'énumération d'Isaïe ?

Nous connaissons cette énumération, reproduite au début de l'article 4. — Les quatre objections que nous avons ici veulent prouver que « l'ordre de dignité parmi les dons ne doit pas se prendre d'après l'énumération de ce chapitre XI d'Isaïe ». — La première arguë de ce que, « parmi les dons, ce qui paraît devoir l'emporter est ce que Dieu exige le plus de l'homme. Or, ce que Dieu exige le plus de l'homme, c'est la crainte. Il est dit, en effet, au *Deutéronome*, ch. X (v. 12) : *Et maintenant, Israël, que demande de toi le Seigneur ton Dieu, sinon que tu craignes le Seigneur ton Dieu :* et dans le prophète Malachie, ch. I (v. 6), il est dit : *Si je suis le Seigneur, où est la crainte qui m'est due ?* Donc, il semble que la crainte, qui est énumérée en dernier lieu, n'est pas le dernier don, mais doit être le premier ». — La seconde objection observe que « la piété semble être quelque chose d'universel dans l'ordre du bien. L'Apôtre dit, en effet, dans sa première Épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8), que *la piété est utile à tout*. Or, le bien universel l'emporte sur les biens particuliers. Donc, la piété qui occupe l'avant-dernière place est cependant le premier de tous les dons ». — La troisième objection dit que « la science parfait le jugement de l'homme, tandis que le conseil parfait son enquête. Or, le juge-

ment l'emporte sur l'enquête. Donc, la science est un meilleur don que le conseil. Et cependant elle ne vient qu'après, dans l'énumération d'Isaïe ». — La quatrième objection fait remarquer que « la force appartient à la faculté appétitive, et la science à la raison. Or, la raison est plus haute que la faculté appétitive. Donc, la science doit aussi être un don supérieur à la force ; et cependant la force est énumérée avant elle. Il n'y a donc pas à chercher l'ordre de dignité dans l'ordre de cette énumération ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Discours sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) : *Il me semble que l'opération septiforme de l'Esprit-Saint, dont il est parlé dans Isaïe, correspond à ces degrés et à ces sentences* (dont il est parlé en S. Matthieu, ch. V, v. 3 et suiv.) ; *mais l'ordre diffère. Car, là* (dans Isaïe), *l'énumération commence par les plus excellents ; et, ici, elle commence par ce qu'il y a de moindre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la dignité des dons peut se considérer d'une double manière : ou purement et simplement, par rapport à leurs actes propres selon qu'ils émanent de leurs principes ; ou à un certain point de vue, c'est-à-dire par rapport à leur matière. — A parler purement et simplement de la dignité des dons, la raison de les comparer est en eux la même que dans les vertus ; car les dons perfectionnent l'homme par rapport à tous les actes des puissances de l'âme, par rapport auxquels les vertus les perfectionnent, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4). De même donc que les vertus intellectuelles l'emportent sur les vertus morales, et que dans les vertus intellectuelles les vertus contemplatives l'emportent sur les vertus actives, comme la sagesse et l'intelligence et la science, sur la prudence et l'art, en telle sorte cependant que la sagesse l'emporte sur l'intelligence et l'intelligence sur la science, comme la prudence et la synèse sur l'eubulie ; pareillement aussi, dans les dons, la sagesse et l'intelligence et la science et le conseil l'emportent sur la piété et la force et la crainte, parmi lesquels la piété l'emporte sur la force et la force sur la crainte, comme la justice sur la force et la force sur la tempérance », parmi les vertus. — « Mais, relativement à leur matière, la force et le

conseil l'emportent sur la science et la piété, en ce sens que la force et le conseil ont leur place dans les choses ardues; tandis que la piété et aussi la science dans les choses communes. — Ainsi donc, conclut saint Thomas, la dignité des dons correspond à l'ordre de l'énumération, en partie, d'une façon pure et simple, pour autant que la sagesse et l'intelligence viennent avant tous les autres, et en partie selon l'ordre de la matière, en tant que le conseil et la force viennent avant la science et la piété ». — Cette explication du saint Docteur sauve le respect que nous devons à l'énumération de la Sainte-Écriture, sans pourtant sacrifier l'ordre plus essentiel que la raison théologique nous impose.

L'*ad primum* explique en quel sens « la crainte est avant tout requise ». Elle l'est « comme une sorte de condition préalable à la perfection des dons, car *c'est la crainte du Seigneur qui est le commencement de la sagesse* (psaume CX, v. 10); mais non point qu'elle soit elle-même plus excellente que les autres dons. C'est qu'en effet, dans l'ordre de la génération, il faut d'abord que quelqu'un s'éloigne du mal, ce qui est le fruit de la crainte, ainsi qu'il est dit au livre des *Proverbes*, ch. XVI (v. 6); et ce n'est qu'après qu'il s'applique au bien, ce qui est l'effet des autres dons ».

L'*ad secundum* répond que « la piété, dans le texte de saint Paul, n'est point comparée à tous les autres dons de Dieu, mais seulement *aux exercices corporels*, dont il dit qu'*ils servent de peu* ».

L'*ad tertium* fait observer que « si la science l'emporte sur le conseil, en ce qui est du jugement, cependant le conseil l'emporte du côté de la matière; car le conseil n'a sa place que dans les choses ardues, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç. 7); le jugement de la science, au contraire, peut s'exercer en toutes choses ».

L'*ad quartum* accorde que « les dons qui dirigent et qui appartiennent à la raison l'emportent sur ceux qui exécutent, si on les considère du côté de leurs actes, selon qu'ils émanent des puissances; la raison, en effet, l'emporte sur l'appétit, comme ce qui règle sur ce qui est réglé. Mais, en raison de la matière,

le conseil s'adjoint à la force, comme ce qui dirige à ce qui exécute, et pareillement la science à la piété ; car le conseil et la force portent sur les choses ardues, tandis que la science et la piété portent sur les choses communes. Et, par suite, le conseil ensemble avec la force est énuméré, en raison de sa matière, avant la science et la piété ».

Pris en eux-mêmes et en comparant leurs actes selon les facultés d'où ils émanent, l'ordre de dignité parmi les dons correspond à l'ordre des vertus. On aura, dans cet ordre : d'abord, la sagesse ; puis, l'intelligence, la science, le conseil, la piété, la force, la crainte. Mais, sous un certain rapport, et à comparer la matière où ils s'exercent, on pourra les énumérer dans l'ordre d'Isaïe : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété et la crainte. — Que penser enfin du rapport des dons aux vertus, dans l'ordre d'excellence ou de dignité ? Sont-ce les vertus qui l'emportent ; ou plutôt ne serait-ce pas les dons ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article VIII.

Si les vertus doivent être préférées aux dons ?

Trois objections veulent prouver que « les vertus doivent être préférées aux dons ». — La première est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XV de *la Trinité* (ch. XVIII), parlant de la charité : *Il n'est rien de plus excellent que ce don de Dieu. Il est le seul qui fait la séparation entre les enfants du Royaume et les fils de la perdition éternelle. D'autres prérogatives sont données par l'Esprit-Saint ; mais, sans la charité, elles ne servent de rien.* Puis donc que la charité est une vertu, il s'ensuit que la vertu l'emporte sur les dons du Saint-Esprit ». — La seconde objection dit que « ce qui est naturellement premier semble l'emporter en dignité. Or, les vertus sont antérieures aux dons du Saint-Esprit. Saint Grégoire dit, en effet, au second livre des *Morales* (ch. XLIX, ou XXVII, ou XXXVI), que *le*

don de l'Esprit-Saint forme d'abord, dans l'âme qui lui est soumise, la justice, la prudence, la force et la tempérance : et, par là, il confirme bientôt cette même âme par les sept vertus (c'est-à-dire les dons), *lui donnant la sagesse contre la folie : l'intelligence, contre l'hébétation : le conseil, contre la précipitation : la force, contre la crainte : la science, contre l'ignorance : la piété, contre la dureté : la crainte, contre l'orgueil.* Donc, les vertus sont supérieures aux dons ». — La troisième objection observe que « *nul ne peut mal user des vertus*, ainsi que le dit saint Augustin (*Du libre arbitre*, liv. II, ch. XVIII, XIX). Or, l'on peut mal user des dons. Saint Grégoire dit, en effet, au premier livre des *Morales* (ch. XXXV ou XVIII), que *nous immolons l'hostie de notre prière, afin que l'orgueil ne nous élève pas : afin que l'intelligence, tandis qu'elle discourt subtilement, n'erre pas : afin que le conseil, en se multipliant, n'engendre point la confusion : afin que la force, en excitant notre confiance, ne nous précipite pas : afin que la science, en connaissant et en n'aimant pas, ne nous enfle : afin que la piété, quittant la rectitude, ne nous égare pas : afin que la crainte, nous faisant trop trembler, ne nous plonge pas dans le gouffre du désespoir.* Donc, les vertus sont plus excellentes que les dons du Saint-Esprit ».

L'argument *sed contra* remarque que « les dons sont adjoints aux vertus pour subvenir à leur défaut, comme on le voit par le texte de saint Grégoire à la seconde objection ; d'où il suit, semble-t-il, qu'ils achèvent ce que les vertus ne peuvent achever. Donc, ils sont supérieurs aux vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les vertus, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit précédemment (q. 58, art. 3 ; q. 62, art. 1), se divisent en trois genres. Il y a, en effet, des vertus qui sont théologales ; d'autres, intellectuelles ; et d'autres, morales. Les vertus théologales sont celles qui unissent l'âme humaine à Dieu ; les vertus intellectuelles perfectionnent la raison ; et les vertus morales perfectionnent les facultés appétitives pour qu'elles obéissent à la raison. Quant aux dons du Saint-Esprit, ils disposent toutes les facultés de l'âme pour qu'elles se soumettent à la motion divine ». Nous retrouvons, fait ici par saint Thomas lui-même, en termes exprès, le résumé que

nous avons déjà présenté maintes fois des vertus et des dons. Ce résumé une fois formulé, saint Thomas reprend : « Ainsi donc, il semble que les dons se comparent aux vertus théologales unissant l'homme à l'Esprit-Saint principe moteur, comme les vertus morales se comparent aux vertus intellectuelles, qui perfectionnent la raison principe de mouvement pour ces vertus morales ». Les vertus théologales mettent dans l'homme comme une raison nouvelle, ainsi que nous l'avons fait remarquer tant de fois. Ce qu'est la raison, dans l'ordre naturel, portant avec elle la fin qui sera principe de tout mouvement dans cet ordre, les vertus théologales le deviennent, en quelque sorte, dans l'ordre surnaturel, mettant dans l'homme cette fin nouvelle qui doit désormais tout commander et tout faire mouvoir. Seulement, cette fin n'est plus simplement une sorte de notion ou d'harmonie, comme dans l'ordre naturel, où la fin est constituée par la notion ou le fait de devoir être selon la raison ; mais c'est Dieu Lui-même, dans la réalité surnaturelle et vivante de son Unité de nature et de la Trinité de ses Personnes. Aussi bien les vertus théologales seront-elles principes de mouvement à un double titre : et comme vertus, perfectionnant elles-mêmes la raison naturelle de l'homme et la constituant comme une nouvelle raison, propre à mouvoir tout ce qui est dans l'homme, selon cet ordre surnaturel nouveau ; et en raison de l'objet qu'elles rendent présent dans l'homme, et qui doit se faire Lui-même, comme nous l'avons vu, le moteur direct de l'être surnaturel nouveau. C'est sous le second aspect qu'elles entraînent, comme conséquence, la présence des dons, destinés à parfaire toutes les puissances de l'homme, pour qu'il réponde selon qu'il convient à la motion personnelle de l'Esprit-Saint. Mais c'est bien en fonction des vertus théologales que les dons sont dans l'âme, comme c'est en fonction des vertus intellectuelles, que les vertus morales s'y trouvent. « Il suit de là que si les vertus intellectuelles sont préférées aux vertus morales et sont leur règle, de même les vertus théologales sont au-dessus des dons et doivent les régler. Aussi bien, saint Grégoire dit, dans le premier livre des *Morales* (ch. XXVII, ou XII, ou XXVIII), que *les sept fils* (c'est-à-dire les sept dons », par comparaison aux sept fils de Job) « *n'atteignent la perfection*

du nombre dix que s'ils accomplissent tout ce qu'ils font dans la foi, l'espérance et la charité ». Voilà donc le rapport des dons aux vertus théologales, rapport que nous ne saurions trop remarquer et bien entendre pour saisir comme il convient ces merveilles de l'ordre surnaturel.

« Que si, ajoute saint Thomas, nous comparons les dons aux autres vertus intellectuelles ou morales, les dons sont supérieurs aux vertus. C'est qu'en effet, les dons perfectionnent les facultés de l'âme par rapport à l'Esprit-Saint, principe de mouvement; tandis que les autres vertus perfectionnent ou la raison elle-même ou les autres facultés par rapport à la raison ». Et, sans doute, les vertus théologales aussi perfectionnent la raison elle-même, mais non comme de simples vertus mettant en elle un principe subjectif et qualitatif de mouvement ou d'action; elles la perfectionnent comme vertus telles qu'en même temps elles mettent dans l'âme la présence personnelle de Dieu, y devenant Lui-même principe personnel de mouvement, en plus de la raison et au-dessus de la raison. Puis donc que les dons se réfèrent à l'Esprit-Saint Lui-même en raison des vertus théologales, tandis que les vertus intellectuelles ou morales ne se réfèrent qu'à la raison, il s'ensuit de toute nécessité que les dons doivent être supérieurs à ces vertus intellectuelles et morales. Car « il est manifeste que le mobile doit être disposé à recevoir la motion d'un moteur supérieur par une perfection plus grande. Donc, les dons sont plus parfaits que les vertus ».

L'*ad primum* fait observer que « la charité est une vertu théologale; et nous accordons que ces vertus sont supérieures aux dons ».

L'*ad secundum* répond qu' « une chose peut être avant une autre chose d'une double manière. — Ou dans l'ordre de perfection et de dignité; comme l'amour de Dieu est avant l'amour du prochain. De cette sorte, les dons sont avant les vertus intellectuelles et morales, et après les vertus théologales. — Ou dans l'ordre de génération et de préparation; comme l'amour du prochain précède l'amour de Dieu, quant à son acte. Et de cette manière, les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons; car du fait que l'homme est comme il doit être par rapport à sa

raison propre, il se dispose à être ce qu'il doit être par rapport à Dieu ». Tous ces habitus, s'il s'agit des habitus infus, sont en même temps dans l'âme ; mais leurs actes se manifestent dans l'ordre que vient de nous marquer ici saint Thomas.

L'*ad tertium* explique le texte de saint Grégoire cité par l'objection, et qui est, ici encore, assez délicat. — « La sagesse, l'intelligence, et autres choses » marquées dans le texte en question, « ont raison de dons du Saint-Esprit, selon que tout cela est informé par la charité, laquelle *n'agit jamais de façon défectueuse*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 4). Et voilà pourquoi nul ne peut mal user de la sagesse, de l'intelligence, et des autres qualités indiquées, en tant qu'elles sont des dons du Saint-Esprit. Or, pour qu'en effet elles ne défaillent pas de l'ordre de la charité, elles s'entr'aident les unes les autres. Et c'est ce qu'a voulu marquer saint Grégoire dans son texte ».

L'homme, par les vertus théologales, se trouve constitué agent moral dans un ordre absolument nouveau. Cet ordre dépasse l'ordre naturel autant que Dieu dépasse la créature. Il s'ensuit que pour agir, dans cet ordre nouveau, selon que la perfection absolue de cet ordre le requiert, l'homme, pour tant qu'il soit personnellement revêtu de perfection dans cet ordre, soit en raison des vertus théologales elles-mêmes, soit en raison des vertus infuses, intellectuelles ou morales, proportionnées aux vertus théologales, demeure nécessairement défectueux et impuissant. Il y faut l'action personnelle de Dieu Lui-même venant diriger l'action personnelle de l'homme et l'élevant à sa propre hauteur. Cette action personnelle de Dieu est appelée à se produire du simple fait que les vertus théologales rendent Dieu présent personnellement dans l'âme. Et parce que l'action de Dieu est toujours divinement suave et harmonieuse, il fallait qu'aux vertus théologales, rendant ainsi Dieu présent dans l'âme et le mettant à même d'agir surnaturellement et personnellement en elle, correspondent des qualités proportionnées, qui disposeraient l'homme à recevoir comme il convient cette action personnelle de Dieu et l'y feraient correspondre. Ces qualités

nouvelles, nécessitées par l'effet même des vertus théologales, sont les dons du Saint-Esprit, destinés à parfaire tout ce qui, dans l'homme, peut être un principe d'action humaine ou morale, en fonction de la motion communiquée directement par l'Esprit-Saint à tous ces principes d'action; comme toutes les autres vertus intellectuelles ou morales sont destinées à parfaire soit la raison elle-même, soit les facultés d'agir soumises à la raison. Il suit de là qu'après les vertus théologales, faisant que l'homme est uni à Dieu, rien dans l'homme n'est aussi parfait que les dons du Saint-Esprit. Par rapport à tous les actes qui portent, non sur la fin elle-même, ce qui est le propre des vertus théologales, mais sur ce qui est ordonné à la fin, l'achèvement de tout, dans la vie de l'homme, et sa perfection absolue, vraiment digne de son être nouveau, le constituant enfant de Dieu, et Dieu par participation, est l'effet propre de ces dons merveilleux qui font agir et vibrer tout son être, comme Dieu Lui-même veut et fait qu'il agisse et qu'il vibre.

Voilà ce que sont les dons du Saint-Esprit, dans la vie morale de l'homme divinisé, et comment ils parachèvent divinement la constitution de cet organisme psychologique formé par tous les principes d'action qui doivent permettre à l'homme d'agir en véritable enfant de Dieu, digne de Celui qui a daigné le faire entrer dans sa famille.

Nous pourrions arrêter là notre étude, en ce qui est des principes de l'acte bon dans l'homme. Car nous les connaissons tous maintenant; et nous n'avons pas à en ajouter d'autre. Mais, avant de clore cette étude, saint Thomas nous invite à considérer comme un épanouissement anticipé de cette action bonne, qui doit être le résultat ou le fruit de tous ces principes d'action. — C'est la double question des béatitudes évangéliques et des fruits du Saint-Esprit. Nous en verrons la nature et la portée par le seul fait de leur lecture.

D'abord, la question des béatitudes.

QUESTION LXIX.

DES BÉATITUDES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les béatitudes se distinguent des dons et des vertus ?
2° Des récompenses des béatitudes : si elles appartiennent à cette vie ?
3° Du nombre des béatitudes.
4° De l'harmonie des récompenses qui leur sont attribuées.

Les béatitudes, qui forment l'objet de cette question, et leurs récompenses sont ainsi proclamées dans l'Évangile :

En saint Matthieu, ch. v, v. 3-10 :

« Bienheureux les pauvres en esprit ; parce que le Royaume des cieux est à eux.

« Bienheureux ceux qui sont doux ; parce qu'ils posséderont la Terre.

« Bienheureux ceux qui pleurent ; parce qu'ils seront consolés.

« Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice ; parce qu'ils seront rassasiés.

« Bienheureux les miséricordieux ; parce qu'ils obtiendront miséricorde.

« Bienheureux les purs de cœur ; parce qu'ils verront Dieu.

« Bienheureux les pacifiques ; parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu.

« Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice ; parce que le Royaume des cieux est à eux. »

En saint Luc, ch. vi, v. 20-23 :

« Bienheureux les pauvres ! parce qu'à vous est le Royaume de Dieu !

« Bienheureux ceux qui avez faim maintenant ! parce que vous serez rassasiés !

« Bienheureux ceux qui pleurez maintenant ! parce que vous serez dans la joie !

« Bienheureux serez-vous, quand les hommes vous haïront, vous chasseront, vous injurieront, jetteront votre nom comme mauvais à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous en ce jour-là et tressaillez de joie ; car voici que votre récompense est grande dans le ciel ; c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes. »

Il est aisé de voir le pourquoi et l'ordre des articles que saint Thomas nous annonce au sujet de ces béatitudes.

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les béatitudes se distinguent des vertus et des dons ?

Trois objections veulent prouver que « les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons ». — La première fait observer que « saint Augustin, dans le livre du *Sermon sur la Montagne* (liv. I, ch. IV), attribue les béatitudes énumérées en saint Matthieu aux dons du Saint-Esprit ; et saint Ambroise, dans son commentaire sur saint Luc (liv. V, au ch. VI, v. 20 et suiv.), attribue les béatitudes énumérées dans cet évangile aux quatre vertus cardinales. Donc, les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons ». — La seconde objection rappelle que, « pour la volonté humaine, il n'y a qu'une double règle, savoir la raison et la loi éternelle, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 19, art. 3, 4 ; q. 21, art. 1). Or, les vertus perfectionnent l'homme par rapport à la raison ; et les dons le perfectionnent par rapport à la loi éternelle de l'Esprit-Saint, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 68, art. 1, 3 et suiv.). Donc, il ne peut y avoir rien autre, se référant à la droiture de la volonté humaine, en dehors des vertus et des dons. Et, par suite, les béatitudes ne peuvent pas s'en distinguer ». — La troisième objection remarque

que « dans l'énumération des béatitudes se trouvent la douceur, la justice et la miséricorde, qui sont de certaines vertus. Donc, les béatitudes ne se distinguent pas des vertus et des dons ».

L'argument *sed contra* oppose que « certaines choses sont énumérées, parmi les béatitudes, qui ne sont ni des vertus ni des dons : telles la pauvreté, les larmes, la paix. Donc, les béatitudes diffèrent des vertus et des dons ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 2, art. 7; q. 3, art. 1), est la fin dernière de la vie humaine. Or, quelqu'un est dit avoir déjà la fin, quand il a l'espoir de l'obtenir; et de là vient qu'Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 10; de S. Th., leç. 14), marque que *les enfants sont dits heureux parce qu'ils espèrent* ; l'Apôtre dit aussi, *aux Romains*, ch. VIII (v. 24) : *En espérance, nous sommes sauvés*. D'autre part, l'espérance d'atteindre la fin provient de ce que l'on se meut vers cette fin comme il convient et qu'on en approche; ce qui se fait par quelque action. Et précisément, ce par quoi l'on se meut vers la fin de la béatitude et par quoi l'on en approche, ce sont les actes de vertus; plus encore, les actes des dons, si nous parlons de la béatitude éternelle, pour laquelle la raison ne suffit pas, mais où nous introduit l'Esprit-Saint, trouvant en nous, par les dons, la correspondance parfaite à lui obéir et à le suivre. Par où l'on voit que les béatitudes se distinguent des vertus et des dons, non pas comme des habitus nouveaux, mais comme les actes se distinguent des habitus ». — Les béatitudes ne sont rien autre que des actes produits par les vertus et surtout par les dons.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin et saint Ambroise attribuent les béatitudes aux dons et aux vertus, comme les actes sont attribués aux habitus. Et parce que les dons l'emportent sur les vertus cardinales, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 68, art. 8), à cause de cela, saint Ambroise, exposant les béatitudes proposées aux foules, les attribue aux vertus cardinales; saint Augustin, au contraire, exposant les béatitudes proposées aux disciples, sur la montagne, comme à des hommes plus parfaits, les attribue aux dons du Saint-Esprit ». Cette explication ne s'applique que dans l'hypothèse de la distinction réelle entre le discours de

Notre-Seigneur en saint Matthieu et son discours en saint Luc. Que si l'on n'admet qu'un seul sermon sur la montagne, rapporté différemment, dans ce cas, la raison des deux attributions pourra se tirer du nombre même des béatitudes rapportées dans l'un ou dans l'autre évangile.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection prouve seulement qu'il n'y a pas d'autres habitus perfectionnant la vie humaine, en dehors des vertus et des dons ».

L'*ad tertium* dit que « la douceur se prend, ici, pour l'acte de la mansuétude ; et il en faut dire autant de la justice et de la miséricorde. Et bien que ces choses-là paraissent être des vertus, on les attribue aussi aux dons, parce les dons aussi perfectionnent l'homme par rapport à tout ce sur quoi portent les vertus, ainsi qu'il a été dit » (q. 68, art. 2).

Les béatitudes ne sont pas des habitus nouveaux, distincts des habitus des vertus et des dons ; elles sont simplement les actes mêmes de ces vertus et de ces dons, qui, par leur présence dans l'âme, ou par les mérites qu'ils y ont laissés, forment pour nous comme le gage de la future béatitude. La possession, par l'espérance, de cette future béatitude, espérance qui repose sur les actes des vertus et des dons, est elle-même, en quelque sorte, et comme par avance, cette future béatitude. — Mais peut-on dire que les récompenses promises à ces béatitudes appartiennent à la vie présente, ou faut-il les réserver exclusivement pour la vie future ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si les récompenses qui sont attribuées aux béatitudes appartiennent à cette vie ?

Trois objections veulent prouver que « les récompenses attribuées aux béatitudes n'appartiennent pas à cette vie ». — La première est que « si l'on parle de béatitude pour quelques-uns » durant cette vie, « c'est en raison de l'espérance des récompen-

ses, ainsi qu'il a été dit. Or, l'objet de l'espérance est la béatitude future. Donc, ces récompenses appartiennent à la vie future ». — La seconde objection fait remarquer qu' « en saint Luc, ch. VI (v. 25), se trouvent marquées certaines peines, par mode d'opposition aux béatitudes. C'est ainsi qu'il est dit : *Malheur à vous qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim : malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous pleurerez*. Or, ces peines ne s'entendent pas de la vie présente. Car il arrive fréquemment que les hommes ne sont point punis en cette vie, selon cette parole de *Job*, ch. XXI (v. 13) : *Ils passent leurs jours dans les biens*. Donc, les récompenses des béatitudes n'appartiennent point, elles non plus, à la vie présente ». — La troisième objection dit que « le Royaume des cieux, qui est marqué comme récompense de la pauvreté, est la béatitude céleste, ainsi que le dit saint Augustin au livre XIX de *la Cité de Dieu* (cf. liv. XVII, ch. VII). De même, le rassasiement parfait n'aura lieu que dans la vie future, selon cette parole du psaume XVI (v. 15) : *Je serai rassasié quand votre gloire me sera apparue*. Pareillement, la vision de Dieu et la manifestation de la filiation divine se rapportent à la vie future, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. III (v. 2) : *Maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'est pas encore manifesté. Nous savons qu'au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'Il est*. Donc, ces récompenses appartiennent à la vie future ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Sermon sur la Montagne* (liv. I, ch. IV) : *Ces choses-là peuvent s'accomplir dans cette vie, comme nous croyons qu'elles se sont accomplies dans les Apôtres. Car cette transformation qui sera absolue et nous rendra semblables aux anges, selon qu'il nous est promis après cette vie, ne peut s'exprimer d'aucune manière* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de ces récompenses, les interprètes de la Sainte-Écriture se sont expliqués de diverses manières. Les uns disent que toutes ces récompenses se réfèrent à la vie future; et c'est ainsi que parle saint Ambroise, dans son commentaire sur saint Luc. Saint Au-

gustin, au contraire, dit, comme nous venons de le voir, que toutes ces béatitudes se réfèrent à la vie présente. Quant à saint Jean Chrysostome, dans ses Homélies, il dit que quelques-unes de ces récompenses sont pour la vie future, et quelques autres pour la vie présente. — Pour voir ce qu'il en est, ajoute saint Thomas, il faut considérer que l'espoir de la béatitude à venir peut être en nous d'une double manière : d'abord, en raison d'une certaine préparation ou disposition à la béatitude future, par mode de mérite ; ensuite, par un certain commencement imparfait de la vie future, dans les âmes saintes, même durant cette vie. C'est ainsi que l'espoir du fruit, pour un arbre, est autre, selon qu'il commence à se couvrir de feuilles dans ses branches, ou selon que les commencements des fruits apparaissent déjà. Ainsi donc, ce qui, dans les béatitudes, est marqué par voie de mérite, est une certaine préparation ou disposition à la béatitude parfaite ou commencée. Ce qui, au contraire, est marqué comme récompense, peut être ou la béatitude parfaite elle-même ; et, de ce chef, cela appartient à la vie future ; ou un certain commencement de la béatitude, selon qu'il apparaît dans les hommes parfaits; et, à ce titre, les récompenses appartiennent à la vie présente. Lorsqu'en effet quelqu'un commence à progresser dans les actes des vertus et des dons, on peut espérer à son sujet qu'il parviendra et à la perfection de cette vie et à la perfection de la patrie ».

L'*ad primum* dit que « l'espérance porte sur la béatitude future comme sur la fin dernière ; mais elle peut porter aussi sur le secours de la grâce qui est ce qui conduit à la fin, selon cette parole du psaume XXVII (v. 7) : *J'ai espéré dans le Seigneur, et j'ai été secouru* ». Le secours de la grâce existant en nous peut être considéré déjà comme un commencement de béatitude, pour autant qu'il nous conduit de lui-même à la béatitude parfaite et peut en être même une sorte d'avant-goût ».

L'*ad secundum* répond que « les méchants, s'ils n'ont pas, quelquefois, sur cette terre, les peines temporelles, ont du moins les peines spirituelles. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le premier livre des *Confessions* (ch. XII) : *Vous l'avez ordonné, Seigneur, et il en est ainsi : que l'âme pécheresse est*

à elle-même sa peine. Et Aristote dit, au livre IX de l'*Éthique* (ch. IV, n. 9, 10; de S. Th., leç. 4), en parlant des méchants, que *leur âme est en lutte, et tantôt se trouve entraînée ici, tantôt entraînée là;* et ensuite il conclut : *Si donc il y a une telle misère à être méchant, le mal doit être fui avec le plus grand soin.* — De même, inversement, les bons, si parfois ils n'ont pas en cette vie les récompenses corporelles, ils ne manquent jamais, durant cette vie, des récompenses spirituelles, selon cette parole de saint Matthieu, chapitre XIX (v. 29), et de saint Marc, chapitre X (v. 30) : *Vous recevrez le centuple, même sur cette terre* ». — La vie du juste, du seul fait de sa justice et du bonheur tout intime qu'elle lui donne, est déjà le ciel commencé sur la terre; comme aussi, la vie du pécheur, pour tant d'ailleurs qu'il essaye de s'étourdir, est déjà un commencement de l'enfer.

L'*ad tertium* accorde que « toutes ces récompenses auront leur achèvement parfait » seulement « dans la vie future; mais, en attendant, même durant cette vie, elles commencent d'être goûtées d'une certaine manière. — C'est ainsi que le Royaume des cieux peut s'entendre, comme le dit saint Augustin (à l'endroit précité dans l'argument *sed contra*), du commencement de la sagesse parfaite; car, pour autant, l'Esprit commence à régner dans les justes. — La possession de la Terre signifie aussi la bonne disposition affective de l'âme, se reposant, par le désir, dans la stabilité de l'héritage éternel que la terre représente. — Les justes sont consolés sur cette terre, en participant l'Esprit-Saint, qui est appelé le *Paraclet*, c'est-à-dire le Consolateur. — Ils sont rassasiés aussi, dans cette vie, par cette nourriture dont le Seigneur disait (en S. Jean, ch. IV, v. 34) : *Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père.* — Pareillement aussi, dans cette vie, les hommes obtiennent la miséricorde de Dieu. — Ils peuvent aussi, dans cette vie, l'œil de l'âme étant purifié par le don d'intelligence, voir Dieu d'une certaine manière. — Et pareillement, même dans cette vie, ceux qui ramènent à la paix tous leurs mouvements, approchant ainsi de la ressemblance divine, sont appelés enfants de Dieu. — Toutefois, ces choses seront plus parfaitement dans la patrie ».

Les récompenses assignées à chacune des béatitudes, si on les entend du bonheur parfait qui doit leur correspondre, n'existeront que dans le ciel; mais, entendues au sens d'un commencement de ce bonheur, elles se trouvent, dès cette terre, dans l'âme des justes. — Nous savons ce qu'il faut entendre par les béatitudes, soit qu'on les prenne dans le sens du mérite, nous assurant le bonheur du ciel, soit qu'on les considère comme un commencement de ce bonheur dans l'âme des justes, même sur cette terre. — Il nous faut maintenant les considérer en elles-mêmes, selon qu'elles nous sont marquées dans l'Évangile et que nous les avons rapportées au début de cette question. Leur énumération et leur ordre sont-ils ce qu'ils doivent être?

C'est ce que nous allons étudier à l'article qui suit.

Article III.

Si les béatitudes sont énumérées comme il convient?

Quatre objections veulent prouver que « les béatitudes ne sont pas énumérées comme il convient ». — La première arguë de ce que « les béatitudes sont attribuées aux dons, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 1um*). Or, il est des dons qui appartiennent à la vie contemplative, savoir la sagesse et l'intelligence; et il n'est aucune béatitude qui soit marquée pour l'acte de la contemplation; elles sont toutes dans les choses de la vie active. Donc, les béatitudes sont énumérées d'une manière insuffisante ». — La seconde objection dit qu' « à la vie active n'appartiennent pas seulement les dons qui exécutent, mais aussi quelques-uns de ceux qui dirigent, comme la science et le conseil. Or, il n'est rien, dans les béatitudes, qui semble se rapporter directement à l'acte de la science ou du conseil. Donc, les béatitudes sont marquées d'une manière insuffisante ». — La troisième objection remarque que « parmi les dons qui exécutent dans la vie active, la crainte est dite correspondre à la pauvreté; la piété aussi semble se référer à la béatitude de la miséricorde. Or, il n'est rien qui semble correspondre directement à la force. Donc, les béatitudes

sont énumérées d'une manière insuffisante ». — La quatrième objection note que « dans la Sainte-Écriture on trouve bien d'autres béatitudes. C'est ainsi que dans le livre de Job, chapitre v (v. 17), il est dit : *Bienheureux l'homme qui est corrigé par le Seigneur;* et dans le psaume I (v. 1) : *Bienheureux l'homme qui ne marche pas dans le conseil des impies;* et dans les *Proverbes,* chapitre III (v. 13) : *Bienheureux l'homme qui a trouvé la sagesse.* Donc, c'est d'une manière insuffisante que les béatitudes sont énumérées ».

Nous avons ici deux arguments *sed contra.* Ils veulent prouver qu' « il y a trop de béatitudes », à l'encontre des objections précitées, tendant à prouver qu'il n'y en avait pas assez, dans le nombre fixé par l'Évangile. — Le premier est qu' « il y a seulement sept dons du Saint-Esprit. Or, nous trouvons », en saint Matthieu, « huit béatitudes ». — Le second dit qu' « en saint Luc, chapitre VI, il n'y a que quatre béatitudes. Donc, elles sont trop nombreuses en saint Matthieu, qu'on les fixe à huit, ou à sept », comme plusieurs le veulent.

Au corps de l'article, saint Thomas, parlant au nom de la raison théologique, et sachant bien, par avance, que l'autorité de Dieu étant ici en cause, il faut qu'il en soit ainsi, déclare que « ces béatitudes sont énumérées de la façon la plus parfaite. — Pour s'en convaincre, ajoute-t-il, il faut considérer qu'on a admis, parmi les hommes, trois sortes de béatitudes. Les uns, en effet, ont placé la béatitude dans la vie voluptueuse; les autres, dans la vie active; d'autres, enfin, dans la vie contemplative. Or, ces trois sortes de béatitudes se rapportent diversement à la béatitude future, dont l'espoir fait que nous sommes dits heureux sur cette terre. La première, en effet, ou la béatitude voluptueuse, parce qu'elle est fausse et contraire à la raison, constitue un empêchement pour la béatitude future. La seconde, ou la béatitude de la vie active, dispose à la béatitude future. Quant à la troisième, la béatitude contemplative, si elle est parfaite, elle est essentiellement la béatitude future elle-même; et si elle est imparfaite, elle en est comme un commencement. — Et voilà pourquoi le Seigneur a posé d'abord certaines béatitudes, qui sont comme l'éloignement des obstacles de la béatitude voluptueuse. La vie

voluptueuse, en effet, consiste en deux choses. D'abord, dans l'affluence des biens extérieurs, que ce soient les richesses ou que ce soient les honneurs. L'homme s'en abstrait par la vertu, quand il en use modérément; et, par le don, d'une façon plus excellente, en les méprisant d'une manière complète. Et c'est pourquoi nous avons, comme première béatitude : *Bienheureux les pauvres en esprit*, ce qui peut se rapporter soit au mépris des richesses, soit au mépris des honneurs, qui se fait par l'humilité. — En second lieu, la vie voluptueuse consiste dans le fait de suivre ses propres passions, qu'il s'agisse de l'appétit irascible ou de l'appétit concupiscible. De cette suite des passions, en ce qui est de l'irascible, l'homme est retiré par la vertu, qui en modère les excès, selon la règle de la raison; et, par le don, d'une façon plus excellente, en telle sorte que l'homme, se réglant sur la volonté divine, est constitué dans une tranquillité absolue par rapport à ces passions. C'est pour cela qu'on a, comme seconde béatitude : *Bienheureux les doux*. — De la suite des passions du concupiscible, l'homme est retiré par la vertu qui fait qu'on en use modérément; et, par le don, qui, si la chose est nécessaire, les rejette totalement, ou même, si encore la chose est nécessaire, embrasse volontairement une vie de deuil. De là, la troisième béatitude : *Bienheux ceux qui pleurent* ».

Ainsi donc, les trois premières béatitudes sont ordonnées à écarter les obstacles à la vraie béatitude, constitués par ce qui a trait à la vie voluptueuse.

« La vie active », dont nous avons dit qu'elle peut disposer à la vraie béatitude, « consiste surtout dans les choses que nous faisons à l'égard du prochain, soit parce qu'il s'y trouve la raison de dette, soit sous forme de bienfait spontané. — Par rapport au premier, la vertu nous dispose à ne point refuser au prochain ce que nous lui devons; et à cela est ordonnée la vertu de justice. Le don nous pousse à faire cela même avec une surabondance de générosité, en telle sorte que nous soyons portés à accomplir les œuvres de justice comme nous sommes portés par une faim ou une soif ardentes à prendre la nourriture ou le breuvage. Aussi bien la quatrième béatitude se formule ainsi : *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice*. — Pour ce qui est des dons

spontanés, la vertu nous perfectionne en nous portant à donner à ceux que la raison elle-même nous marque, tels que nos amis ou tous autres qu'un lien quelconque unit à nous; ce qui est le propre de la vertu de libéralité. Mais le don, par révérence pour Dieu, considère la seule nécessité en ceux à qui sont communiqués les bienfaits gratuits; selon qu'il est marqué en saint Luc, chapitre XIV (v. 12, 13) : *Quand tu fais un dîner ou un souper, n'appelle point tes amis ou tes frères*, etc., *mais appelle les pauvres, les faibles*, etc.; ce qui est le propre de la miséricorde. Et c'est pourquoi la cinquième béatitude se formule ainsi : *Bienheux les miséricordieux* ».

Après la vie voluptueuse, qu'il s'agissait d'écarter, et la vie active, qu'il fallait ordonner à la conquête de la béatitude, vient la vie contemplative. Or, « ce qui a trait à la vie contemplative, ou bien est la béatitude elle-même, ou bien en est comme le commencement. Et voilà pourquoi, dans les béatitudes qui lui correspondent, il n'est plus fait allusion à des mérites, mais seulement aux récompenses. A la place des mérites », c'est-à-dire des actes méritoires, appartenant aux vertus ou aux dons, « sont marqués ici les effets de la vie active disposant l'homme à la vie contemplative. Ces effets de la vie active, quant aux vertus et aux dons qui perfectionnent l'homme en lui-même, se ramènent à la pureté du cœur, en telle sorte que l'esprit de l'homme ne soit point souillé par les passions. Et c'est pour cela que la sixième béatitude se formule ainsi : *Bienheureux les purs de cœur*. — Quant aux vertus et aux dons qui perfectionnent l'homme par rapport au prochain, l'effet de la vie active est la paix, selon cette parole d'Isaïe, chapitre XXXII (v. 17) : *L'œuvre de la justice est la paix*. Et c'est pourquoi la septième béatitude est ainsi formulée : *Bienheureux les pacifiques* ».

Ce que nous venons de voir dans ce magnifique corps d'article, et qui va être encore complété par les réponses aux objections, nous montre combien saint Thomas avait raison de déclarer, au début même de ce corps d'article, que les béatitudes ne pouvaient être plus harmonieusement ordonnées entre elles. Et nous entendons en même temps tout l'à-propos de cette belle remarque de Cajétan, nous disant au début de la question pré-

sente, pour cette question et pour la question qui suivra, qu'il n'y a rien à ajouter ici, mais qu'il faut lire et méditer sans cesse ces divins exposés.

L'*ad primum* répond que « les actes des dons se référant à la vie active sont exprimés dans les mérites eux-mêmes, tandis que les actes des dons se référant à la vie contemplative sont exprimés dans les récompenses, pour la raison déjà dite. Et, en effet, voir Dieu correspond au don d'intelligence; et se conformer à Dieu par une certaine filiation adoptive correspond au don de sagesse ».

L'*ad secundum* fait observer que « dans les choses qui touchent à la vie active, la connaissance n'est point recherchée pour elle-même, mais pour l'opération, ainsi qu'Aristote même le dit au second livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 1; de S. Th., leç. 2). De là vient que, la béatitude impliquant la raison de fin ou de dernier, ne sont point comptés, parmi les béatitudes, les actes des dons qui dirigent dans la vie active, à parler de leurs actes mêmes, qui émanent d'eux, selon que le fait d'enquêter est l'acte du conseil, et le fait de juger, l'acte de la science, mais plutôt on leur attribue les actes d'opération extérieure qu'ils dirigent, comme, pour la science, le fait de pleurer; et, pour le conseil, le fait de s'apitoyer ».

L'*ad tertium* dit que « dans l'attribution des béatitudes aux dons, on peut considérer deux choses. — L'une est la conformité de la matière. A ce titre, toutes les cinq premières béatitudes peuvent être attribuées à la science et au conseil, comme aux dons qui dirigent; et parmi les dons qui exécutent, on les distribue en telle sorte que la faim et la soif de la justice, et aussi la miséricorde, appartiennent à la piété qui perfectionne l'homme par rapport aux autres; la douceur à la force, car saint Ambroise dit, sur saint Luc (liv. V, ch. VI, v. 22), qu'*il appartient à la force de vaincre la colère et de réprimer l'indignation* : la force, en effet, a pour objet les passions de l'irascible; quant à la pauvreté et aux larmes, on les attribue au don de crainte, qui fait que l'homme s'arrache aux convoitises et aux plaisirs du monde. — On peut, en second lieu, considérer dans les béatitudes ce qui a raison de moteur par rapport à

elles. De ce chef, pour quelques-unes d'entre elles, l'attribution doit être modifiée. C'est ainsi que ce qui meut surtout à la mansuétude, c'est la révérence due à Dieu, révérence qui appartient à la piété. Ce qui meut surtout à pleurer, c'est la science qui fait connaître à l'homme ses défauts et ceux des choses du monde, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. I (v. 18) : *Celui qui croît en science a plus de douleur* ». [On remarquera cette interprétation, fort intéressante, de ce texte de l'*Ecclésiastique*.] C'est surtout la force qui meut à avoir soif des œuvres de justice. Et à s'apitoyer, c'est surtout le conseil de Dieu, selon cette parole de *Daniel*, ch. IV (v. 24) : *Que mon conseil plaise au roi : rachète tes péchés par l'aumône, et tes iniquités par la miséricorde envers les pauvres.* — Et ce second mode d'attribution est celui qu'a suivi saint Augustin dans le livre du *Sermon sur la Montagne* » (liv. I, ch. IV).

L'*ad quartum* déclare qu' « il est nécessaire de ramener toutes les autres béatitudes qui se trouvent dans la Sainte-Écriture à celles qui sont ici, soit aux mérites, soit aux récompenses ; parce qu'il est nécessaire que toutes se rapportent en quelque manière ou à la vie active ou à la vie contemplative. C'est ainsi que ces mots : *Bienheureux celui qui est corrigé par le Seigneur* se rapportent à la béatitude des larmes; ces mots : *Bienheureux l'homme qui ne marche pas dans le conseil des impies* se réfèrent à la pureté du cœur; ces autres : *Bienheureux l'homme qui a trouvé la sagesse* se réfèrent à la récompense de la septième béatitude. Et il en serait de même pour toutes les autres choses qu'on pourrait apporter ».

L'*ad quintum* explique que « la huitième béatitude est comme la confirmation ou la manifestation de toutes les autres. Car, du fait que quelqu'un est confirmé dans la pauvreté en esprit, dans la douceur et dans le reste qui suit, il en résulte qu'il ne s'écarte de ces biens pour aucune persécution Et c'est pourquoi la huitième béatitude se ramène en quelque sorte aux sept précédentes ».

L'*ad sextum* répond dans l'hypothèse d'un double discours de Notre-Seigneur. « Saint Luc », dans cette hypothèse, « raconte le discours du Seigneur adressé aux foules. Aussi bien énu-

mère-t-il les béatitudes selon la capacité des foules, qui ne connaissent que la seule béatitude voluptueuse et temporelle et terrestre. C'est pour cela que le Seigneur, dans ses quatre béatitudes, exclut les quatre choses qui semblent se référer à cette béatitude terrestre. — La première est l'abondance des biens extérieurs; ce qui est exclu par ces mots : *Bienheureux les pauvres.* — La seconde est que l'homme se trouve bien dans son corps, quant à la nourriture, à la boisson et aux autres choses de ce genre; ce qui est exclu par ces mots : *Bienheureux, vous qui avez faim.* — La troisième est que l'homme se trouve bien, quant au contentement intérieur; et ceci est exclu par ces mots : *Bienheureux, vous qui pleurez.* — Enfin, la quatrième est la faveur extérieure des hommes; elle est exclue par ces mots : *Bienheureux, quand les hommes vous haïront.* — Et, selon que le dit saint Ambroise (endroit précité) : *La pauvreté se réfère à la tempérance, qui ne recherche pas ce qui flatte; la faim, à la justice, parce que celui qui est dans le besoin sait compatir, et, en compatissant, il est généreux; les pleurs, à la prudence qui a de pleurer ce qui périt; souffrir la haine des hommes, à la force* »; par où l'on voit que les quatre béatitudes marquées en saint Luc se ramènent aux quatre vertus cardinales.

Les béatitudes, selon l'énoncé complet que nous trouvons en saint Matthieu, ne pouvaient être énumérées d'une façon plus parfaite. Elles nous marquent excellemment ce que l'homme ne doit point faire sur cette terre, et ce qu'il doit faire, pour ne point s'égarer dans la recherche du vrai bonheur, pour mériter son bonheur véritable, et commencer d'en avoir, dès ici-bas, une sorte d'avant-goût. — A côté de l'exclusion du mal, et de la pratique du bien, et de l'avant-goût du bonheur, est marquée, pour chaque béatitude, la récompense correspondant à l'acte bon. Chacune de ces récompenses est-elle convenablement assignée dans l'Évangile? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les récompenses des béatitudes sont convenablement énumérées?

Trois objections veulent prouver que « les récompenses des béatitudes ne sont pas convenablement énumérées ». — La première est que « dans le Royaume des cieux, qui est la vie éternelle, tous les biens sont contenus. Une fois donc affirmé le Royaume des cieux, il n'y avait pas à énumérer d'autres récompenses ». — La seconde objection dit que « le Royaume des cieux est marqué comme récompense dans la première béatitude et aussi dans la huitième. Il aurait donc fallu, pour la même raison, qu'il fût marqué dans toutes les autres béatitudes ». — La troisième objection observe que « dans les béatitudes, on procède en montant, comme le dit saint Augustin (*Sermon sur la Montagne*, liv. I, ch. IV). Dans les récompenses, au contraire, on semble procéder en descendant; car la possession de la terre », marquée pour la seconde béatitude, « est moindre que le Royaume des cieux », marqué pour la première. « Donc, ces sortes de récompenses ne sont pas assignées comme il faudrait ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'autorité du Seigneur Lui-même, qui a proposé ces sortes de récompenses ».

Au corps de l'article, saint Thomas, reprenant l'affirmation de l'article précédent, déclare que « ces récompenses sont assignées de la façon la plus harmonieuse, en tenant compte de la condition des béatitudes, selon les trois sortes de béatitudes qui ont été indiquées. — Les trois premières béatitudes, en effet, se prennent selon l'éloignement des choses qui constituent la béatitude voluptueuse, béatitude que l'homme désire, cherchant ce qui est l'objet naturel de son désir, non pas où il devrait le chercher, c'est-à-dire en Dieu, mais dans les choses temporelles et caduques. Et voilà pourquoi les récompenses des trois premières béatitudes sont prises selon les choses que quelques-uns cherchent dans la béatitude terrestre. — Or, les hommes cherchent

dans les choses extérieures, c'est-à-dire dans les richesses et les honneurs, une certaine excellence et une certaine abondance, abondance et excellence qui se trouvent marquées dans le Royaume des cieux, où l'homme aura l'abondance et l'excellence de tout bien en Dieu. Et voilà pourquoi le Seigneur promet le Royaume des cieux aux pauvres en esprit. — Les hommes féroces et cruels cherchent, par les querelles et les guerres, à s'assurer une certaine sécurité, détruisant leurs ennemis. Et c'est pourquoi le Seigneur a promis aux doux la possession tranquille et sûre de la Terre des vivants, par où est signifiée la solidité des biens éternels. — Les hommes cherchent dans les convoitises et les plaisirs du monde à s'assurer une consolation contre les travaux de la vie présente. Et voilà pourquoi le Seigneur promet, à ceux qui pleurent, qu'ils seront consolés ».

Voilà donc comment les trois premières récompenses sont en parfaite conformité avec les trois premières béatitudes ordonnées à exclure la fausse béatitude, qui est celle des mondains. — « Les deux autres béatitudes se réfèrent aux œuvres de la béatitude active, lesquelles œuvres sont les œuvres des vertus qui ordonnent l'homme à l'égard du prochain. Ces œuvres, d'aucuns les abandonnent par un amour désordonné de leur propre bien. Et voilà pourquoi le Seigneur attribue à ces béatitudes, comme récompenses, les biens qui poussent les hommes à ne pas s'y conformer. — Or, il en est qui laissent les œuvres de la justice, ne rendant pas ce qu'ils doivent, mais s'emparant plutôt du bien des autres, pour regorger de biens temporels. Et c'est pourquoi le Seigneur promet, à ceux qui ont faim de la justice, qu'ils seront rassasiés. — D'autres laissent les œuvres de miséricorde, pour ne point participer aux misères d'autrui. Et voilà pourquoi le Seigneur promet, aux miséricordieux, la miséricorde, qui les délivrera de toute misère ».

« Quant aux deux autres béatitudes, elles appartiennent à la félicité ou à la béatitude contemplative. Et voilà pourquoi les récompenses sont assignées ici selon qu'il convient aux dispositions tenant la place des mérites. — La pureté de l'œil, en effet, dispose à bien voir; et c'est pour cela qu'aux purs de cœur est promise la vision. — Faire régner la paix en soi ou autour de

soi montre que l'homme est l'imitateur de Dieu, qui est le Dieu de l'unité et de la paix. Et c'est pour cela que la récompense assignée est la gloire de la filiation divine, consistant dans l'union parfaite avec Dieu par la sagesse consommée ».

L'*ad primum* répond, en citant « saint Jean Chrysostome », qui « dit (dans son homélie xv sur S. Matthieu) que toutes ces récompenses sont une même chose dans la réalité, savoir la béatitude éternelle. Mais parce que l'intelligence humaine ne l'atteint pas, il fallait la décrire par divers biens connus de nous, en tenant compte des mérites auxquels doivent correspondre les récompenses ».

L'*ad secundum* fait une double réponse. — La première consiste à dire que « la huitième béatitude étant comme la confirmation de toutes les précédentes, elle devait avoir en quelque sorte les récompenses de toutes les autres. Et voilà pourquoi elle retourne à la première, pour marquer que toutes les autres lui sont dues. — On peut dire aussi, avec saint Ambroise, qu'aux pauvres en esprit est promis le Royaume des cieux, quant à la gloire de l'âme; et à ceux qui ont subi la persécution dans leur corps, quant à la gloire du corps ».

L'*ad tertium* dit que « même les récompenses se suivent par mode d'addition. — Et, en effet, *posséder* la terre du Royaume des cieux est plus que simplement l'*avoir;* car nous avons bien des choses que nous ne possédons pas d'une façon sûre et en paix. — De même, *être consolé* dans le Royaume des cieux est plus que l'avoir et le posséder; car nous possédons bien des choses qui nous laissent dans la douleur. — *Être saturé* l'emporte sur le fait d'être simplement consolé; car le rassasiement implique la surabondance des consolations. — La *miséricorde* dépasse le rassasiement; en ce sens que l'homme reçoive plus qu'il n'a mérité ou qu'il ne pouvait désirer. — Mais c'est encore plus de *voir Dieu*, comme est plus grand celui qui non seulement est admis au festin dans la maison du roi, mais qui voit aussi sa face. — Et au-dessus de tout, comme dignité, dans la maison du roi, c'est d'être le fils du roi ».

Notre vrai bonheur n'est pas autre que Dieu en Lui-même et

dans son ciel de gloire. Tous les actes des vertus et des dons, sur cette terre, sont ordonnés soit à écarter les obstacles à ce vrai bonheur, soit à nous le faire mériter, en nous disposant à le recevoir un jour, soit même à nous en donner, dès ici-bas, comme un avant-goût. De là cette énumération des béatitudes évangéliques, où sont marqués, d'une part, les actes dont nous venons de parler, et, de l'autre, les récompenses qui doivent leur correspondre selon notre manière humaine de concevoir les choses du ciel. — Après les béatitudes évangéliques, sorte de divin résumé comprenant tous nos devoirs et toutes nos espérances, il ne nous reste plus qu'à dire un mot, pour couronner tout ce qui a trait aux vertus et aux dons, de ce que la théologie catholique, après saint Paul, appelle les fruits de l'Esprit-Saint.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXX.

DES FRUITS DU SAINT-ESPRIT.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les fruits de l'Esprit-Saint sont des actes?
2° S'ils diffèrent des béatitudes?
3° De leur nombre.
4° De leur opposition aux œuvres de la chair.

Comme nous l'avons déjà noté, et comme saint Thomas va nous le dire expressément, dans le titre même du premier article, c'est à l'apôtre saint Paul qu'est empruntée la doctrine des fruits du Saint-Esprit. Et, de même, l'opposition entre les fruits du Saint-Esprit et les œuvres de la chair a son expression dans les écrits de l'Apôtre. C'est au cinquième chapitre de l'épître aux Galates, v. 16 et suivants, que nous en trouvons la formule. — « *Je dis donc*, écrit l'apôtre saint Paul : *Marchez selon l'Esprit et vous n'accomplirez pas les œuvres de la chair. Car la chair a des désirs contraires à ceux de l'Esprit, et l'Esprit en a de contraires à ceux de la chair. Ils sont opposés l'un à l'autre, de telle sorte que vous ne faites pas ce que vous voulez... Or, les œuvres de la chair sont manifestes : ce sont : la fornication, l'impudicité, l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions, les sectes, l'envie, les meurtres, l'ivrognerie, les excès de table, et autres choses semblables. Je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent de telles choses n'hériteront pas du Royaume de Dieu. Le fruit de l'Esprit, au contraire, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la bonté, la longani-*

mité, la mansuétude, la fidélité, la modestie, la continence, la chasteté ».

C'est à expliquer ce texte de saint Paul que sont ordonnés les quatre articles de la question présente.

Article Premier.

Si les fruits de l'Esprit-Saint, que nomme l'Apôtre au chapitre V de l'épître *aux Galates*, sont des actes ?

Trois objections veulent prouver que « les fruits de l'Esprit-Saint, que l'Apôtre nomme dans l'épître *aux Galates*, ch. v (v. 22, 23), ne sont pas des actes ». — La première arguë de ce que « nous ne pouvons pas appeler du nom de fruit ce qui a lui-même un fruit ; sans quoi il faudrait procéder à l'infini. Or, nos actes ont des fruits. Il est dit, en effet, dans le livre de *la Sagesse*, ch. III (v. 15) : *Les bons travaux ont des fruits glorieux :* et en saint Jean, ch. IV (v. 36) : *Celui qui moissonne reçoit la récompense, et il amasse le fruit pour la vie éternelle*. Donc, nos actes mêmes ne sont point appelés fruits ». — La seconde objection cite un texte de « saint Augustin », qui « dit, au dixième livre *de la Trinité* (ch. X) : *Nous jouissons quand nous connaissons les choses où la volonté se repose et se complaît pour elles-mêmes*. Or, notre volonté ne doit pas se reposer dans nos actes pour eux-mêmes. Donc nos actes ne peuvent pas être appelés fruits ». — La troisième objection fait observer que « parmi les fruits du Saint-Esprit sont énumérés par l'Apôtre certaines vertus, savoir la charité, la mansuétude, la foi et la chasteté. Or, les vertus ne sont pas des actes mais des habitus, ainsi qu'il a été dit plus haut. Donc, les fruits ne sont pas des actes ».

L'argument *sed contra* cite le texte où « il est dit, en saint Matthieu, ch. XII (v. 33) : *C'est au fruit qu'on connaît l'arbre :* et cela veut dire qu'aux œuvres on connaît les hommes, comme l'expliquent les saints en cet endroit. Donc les actes humains eux-mêmes sont appelés fruits ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le mot *fruit* a été transféré des choses corporelles aux choses spirituelles. Or, on appelle fruit, parmi les choses corporelles, ce qui émane de la plante, quand elle a atteint sa perfection, et qui porte en soi une certaine saveur. Et ce fruit peut se rapporter à deux termes, savoir à l'arbre qui le produit et à l'homme qui le cueille. De ce chef, le mot fruit, dans les choses spirituelles, pourra se prendre d'une double manière : d'abord, on appellera fruit, par rapport à l'homme, ce qui émane de lui, comme le fruit émane de l'arbre; puis, on appellera aussi, par rapport à l'homme, du nom de fruit, ce que l'homme acquiert et possède. — Toutefois, ce n'est pas tout ce que l'homme acquiert qui a raison de fruit; mais ce qu'il acquiert en dernier lieu et qui lui cause de la joie. Ainsi l'homme possède le champ et l'arbre, qui cependant ne portent pas le nom de fruits; n'est appelé de ce nom que ce qui vient en dernier lieu et que l'homme entend retirer du champ et de l'arbre. A ce titre, on appellera fruit de l'homme ce qui est sa fin dernière et dont il doit jouir. — Que si on entend comme fruit de l'homme ce que l'homme produit, de ce chef les actes humains eux-mêmes sont les fruits. L'opération, en effet, est l'acte second dans le sujet qui opère », l'être étant son acte premier, au sens métaphysique du mot *acte;* elle est donc ce qui vient en dernier lieu dans ce sujet; « et la délectation s'y trouve jointe, quand elle est conforme à la nature du sujet. Lors donc que l'opération de l'homme procède de lui selon la faculté de sa raison, elle est appelée fruit de la raison. Que si elle procède d'une vertu plus haute, qui est la vertu même de l'Esprit-Saint, l'opération de l'homme est appelée fruit de l'Esprit-Saint, comme procédant d'une semence divine. Il est dit, en effet, dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 9) : *Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, car la semence de Dieu demeure en lui* ». On remarquera toute la force de ce texte magnifique, et comme sa vérité s'éclaire à la lumière de l'article que nous venons de lire. — D'après ce dernier texte de saint Jean, et parce que la semence divine en nous comprend non seulement les dons du Saint-Esprit, mais encore la grâce et les vertus infuses, nous devons entendre, par fruits de l'Esprit-Saint, non pas seulement les actes que

l'homme produit par les dons sous la motion personnelle de l'Esprit-Saint, en tant que cette motion se distingue de la motion de la raison même perfectionnée par les vertus surnaturelles, mais tous les actes d'ordre surnaturel; et par fruits de la raison, les actes qui émanent des seules facultés naturelles de l'homme.

L'*ad primum* répond que « le fruit ayant d'une certaine manière raison de dernier et de fin, rien n'empêche qu'on ait le fruit du fruit, comme l'on a diverses fins subordonnées. Nous dirons donc que nos actes, pour autant qu'ils sont des effets de l'Esprit-Saint agissant en nous » et y produisant tout ce qui relève de l'ordre de la grâce, « ont la raison de fruits; mais, en tant qu'il sont ordonnés à la fin de la vie éternelle, ils ont plutôt la raison de fleurs; ce qui a fait dire, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 23) : *Mes fleurs sont des fruits d'honneur et d'honnêteté* ».

L'*ad secundum* fait observer que « parler de la volonté qui se délecte en une chose pour elle-même peut se faire en un double sens. Dans un cas, le mot *pour* désignera la cause finale; et, en ce sens, nul ne peut se délecter que dans la fin dernière pour elle-même. En un autre sens, il désigne la cause formelle; et, de ce chef, on peut se délecter pour elle-même en toute chose qui est, en effet, chose délectable selon sa forme propre. C'est ainsi que l'infirme se délecte dans la santé pour elle-même, comme dans la fin; il se délecte aussi dans le remède agréable à prendre, non comme dans la fin qu'il poursuit, mais comme en une chose qui a de fait un goût agréable; quant au remède amer, il ne s'y délecte en aucune manière pour lui-même, mais uniquement pour autre chose », c'est-à-dire pour l'obtention de la santé. — « Et donc, nous devons dire que l'homme doit se délecter en Dieu pour Lui-même, comme en ce qui est la fin dernière. Quant aux actes de vertu, il peut se délecter en eux pour eux-mêmes, non comme en ce qui est la fin dernière, mais en raison de l'honnêteté qu'ils contiennent, et qui est délectable aux hommes vertueux. Et c'est pourquoi saint Ambroise dit que les œuvres de vertu sont appelées fruits parce qu'elles sont la réfection de celui qui les possède par une sainte et pure délectation ».

Remarquons soigneusement cette réponse de saint Thomas,

Elle nous montre toute la différence qui existe entre le bonheur du juste, au sens humain de ces mots, et le bonheur du juste à prendre ces mots dans leur sens chrétien. — Le bonheur purement humain, tel qu'ont pu le concevoir les sages de l'antiquité, et qui est accessible à la seule raison humaine, consiste dans la vertu. Il y a là, pour l'être humain, dans la seule pratique de la vertu, ou dans le simple fait d'être en tout, dans ses actes, selon la raison, un plaisir d'essence infiniment douce et suave, le plaisir le plus exquis assurément qu'il puisse goûter, en restant dans l'ordre purement humain. En ce sens, il serait vrai de dire que le bonheur de l'homme consiste dans le devoir, ou plus exactement dans la satisfaction ou la conscience du devoir accompli. — Mais, dans l'ordre surnaturel, il n'en est plus de même. Sans doute, le plaisir si pur et si exquis attaché à la conscience du devoir accompli, ou de la vertu pratiquée, demeure. Il s'augmente même de la qualité des vertus infiniment plus hautes qui sont pratiquées dans cet ordre. Mais ce plaisir, ou ce bonheur, n'est point le bonheur dernier pour l'homme. Ce n'est qu'un infime et très lointain avant-goût de son vrai bonheur dernier, qui doit consister, pour lui, non pas précisément dans la satisfaction de l'acte de vertu, si grande et si exquise et si légitime que soit cette satisfaction, mais dans la récompense promise à cet acte de vertu et qui ne sera rien autre que la possession même de Dieu. — Voilà le vrai bonheur de l'homme surnaturel. Prétendre le rejeter ou même en faire abstraction, sous prétexte de désintéressement et de perfection plus grande, serait une aberration folle sinon même un insupportable orgueil devant Dieu, comme nous l'avons déjà noté plus haut. Cf. tome VI, page 202 et suivantes.

L'*ad tertium* répond que « les noms des vertus sont pris quelquefois pour leurs actes. C'est ainsi que saint Augustin dit que *la foi, c'est croire ce que tu ne vois pas* (traité XI sur S. Jean); et que la charité *est le mouvement de l'âme qui fait aimer Dieu et le prochain.* (*De la Doctrine chrétienne*, liv. III, ch. x.) Et c'est de cette manière que sont pris les noms des vertus dans l'énumération des fruits ».

Les fruits énumérés par saint Paul dans l'épître *aux Galates*, ch. v (v. 22, 23), sont des actes produits par l'homme élevé à l'ordre surnaturel par l'action de l'Esprit-Saint. Ces actes se rattachent évidemment à l'ordre des vertus et des dons. S'ensuit-il qu'ils soient la même chose que les béatitudes, ou devons-nous dire qu'ils s'en distinguent?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si les fruits diffèrent des béatitudes?

Trois objections veulent prouver que « les fruits ne diffèrent pas des béatitudes ». — La première est que « les béatitudes sont attribuées aux dons, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 69, art. 1, *ad 1um*). Or, les dons perfectionnent l'homme selon qu'il est mû par l'Esprit-Saint ». Puis donc que les fruits du Saint-Esprit émanent de l'homme selon qu'il est mû par l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été dit, « il s'ensuit que les béatitudes elles-mêmes sont les fruits du Saint-Esprit ». — La seconde objection dit que « le même rapport qui existe entre le fruit de la vie éternelle et la béatitude future qui sera la béatitude réelle, existe entre les fruits de la vie présente et les béatitudes de la vie présente qui sont des béatitudes d'espérance. Or, le fruit de la vie éternelle est la béatitude future elle-même. Donc, les fruits de la vie présente sont les béatitudes elles-mêmes ». — La troisième objection rappelle qu' « il est de l'essence du fruit qu'il soit quelque chose de dernier et de délectable. Or, ceci appartient à la raison de béatitude, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3, art. 1; q. 4, art. 1). Donc, le fruit et la béatitude ont une même essence. Et, par suite, il n'y a pas à les distinguer ».

L'argument *sed contra* dit que « les choses dont les espèces sont diverses sont elles-mêmes diverses. Or, les fruits et les béatitudes se divisent en parties diverses, comme il ressort de l'énumération des unes et des autres. Donc, les fruits diffèrent des béatitudes ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « la raison de béatitude dit plus que la raison de fruit. Et, en effet, pour la raison de fruit, il suffit qu'on ait quelque chose qui ait raison de dernier et de délectable; et, pour la raison de béatitude, il faut que ce quelque chose soit parfait et excellent. Il suit de là que toutes les béatitudes peuvent être appelées fruits; mais l'inverse n'est pas vrai. Tous les actes vertueux, en effet, où l'homme se complaît, ont raison de fruits. Mais on n'appelle du nom de béatitudes que les actes parfaits, qui, du reste, en raison de leur perfection, sont plutôt attribués aux dons qu'aux vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 69, art. 1, *ad 1um*). La note distinctive des béatitudes est la perfection; et si elles peuvent aussi convenir aux actes des vertus, c'est plutôt à l'acte des dons qu'elles s'appliquent. La raison de fruit ne dit pas cette raison de perfection, sans toutefois l'exclure; et voilà pourquoi, si les dons peuvent aussi, dans leurs actes, prendre le nom de fruits, les vertus le peuvent également.

L'*ad primum* répond que « cette raison » donnée par l'objection « prouve que les béatitudes sont des fruits; mais non que tous les fruits soient des béatitudes ».

L'*ad secundum* remarque que « le fruit de la vie éternelle est purement et simplement dernier et parfait; et, à ce titre, il ne se distingue en rien de la béatitude future. Les fruits de la vie présente, au contraire, ne sont point purement et simplement derniers et parfaits. Et voilà pourquoi tous les fruits ne sont pas des béatitudes ».

L'*ad tertium* dit qu' « il y a quelque chose de plus dans la raison de béatitude que dans la raison de fruit, ainsi qu'il a été marqué ».

Les fruits sont des actes bons, de nature à causer du plaisir à l'homme vertueux, agissant dans l'ordre surnaturel, sous l'influence de l'Esprit-Saint. S'ils sont tout ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait, au sens absolu, pour l'homme, ils se confondent avec le fruit par excellence qui est la béatitude du ciel. Ils peuvent aussi s'identifier aux béatitudes de la terre; mais ils s'en distinguent, en ce sens que la seule raison de bonté leur suffit,

sans requérir la raison de perfection ou d'excellence essentielle aux béatitudes. — Nous connaissons la nature des fruits. Nous devons maintenant étudier leur énumération telle que nous savons déjà que l'a donnée saint Paul.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les fruits sont énumérés comme il convient par l'Apôtre?

Trois objections veulent prouver que « l'Apôtre, dans son épître *aux Galates*, ch. v, a mal énuméré les douze fruits du Saint-Esprit ». — La première est qu' « il dit ailleurs qu'il n'y a qu'un seul fruit de la vie présente, selon cette parole de l'épître *aux Romains*, ch. vi (v. 22) : *Vous avez votre fruit dans la sanctification*. Et dans Isaïe, ch. xxvii (v. 9), il est dit : *C'est là tout le fruit, que le péché soit enlevé*. Donc, il n'y avait pas à mentionner douze fruits ». — La seconde objection rappelle que « le fruit est ce qui sort de la semence spirituelle, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, le Seigneur, en saint Matthieu, ch. xiii (v. 23), parle d'un triple fruit de la terre bonne, provenant de la semence spirituelle, savoir *cent, soixante* et *trente*. Donc, il n'y avait pas à énumérer douze fruits ». — La troisième objection fait observer que « le fruit a, dans son essence, d'être quelque chose de dernier et de délectable. Or, cette raison ne se trouve pas dans tous les fruits énumérés par l'Apôtre. La patience, en effet, et la longanimité paraissent exister dans les choses qui attristent. De même, la foi n'a pas raison de dernier, mais plutôt la raison de premier fondement. Il était donc inutile d'énumérer ces trois choses parmi les fruits ».

L'argument *sed contra* prétend, inversement, que le nombre de ces fruits est insuffisant et incomplet. Il a été dit, en effet, que toutes les béatitudes sont des fruits. Or, elles ne sont point toutes énumérées dans ce texte de saint Paul. De plus, on n'y trouve rien qui ait trait à l'acte de la sagesse et de plusieurs autres vertus. Donc, il semble que ces fruits ne sont pas énumérés comme il faudrait ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le nombre des douze fruits énumérés par l'Apôtre est à propos; et ils peuvent être signifiés par les douze fruits dont il est dit, au dernier chapitre de l'Apocalypse (v. 2) : *De part et d'autre du fleuve, des arbres de vie donnant douze fruits* », c'est-à-dire, comme le texte l'ajoute, douze fois leurs fruits, *une fois chaque mois*. C'est donc sur le nombre douze appliqué à la production des fruits, plutôt qu'à douze espèces différentes de fruits, qu'il faut appuyer à propos de ce texte de l'Apocalypse. — Après avoir justifié le nombre même de douze, saint Thomas, voulant justifier l'ordre de ces fruits, ajoute : « Parce qu'on appelle fruit ce qui procède de son principe comme d'une semence ou d'une tige, il faut prendre la distinction de ces fruits selon la marche diverse de l'Esprit-Saint en nous. Or, cette marche peut se considérer de cette sorte que d'abord l'esprit de l'homme s'ordonne en lui-même; puis, il s'ordonne par rapport à ce qui l'entoure; enfin, par rapport à ce qui lui est inférieur. »

« En lui-même, l'esprit de l'homme est bien disposé, quand il est ce qu'il doit être au point de vue du bien et au point de vue du mal. — La première disposition de l'esprit de l'homme, par rapport au bien, est qu'il en ait l'amour; car l'amour est la première et comme la racine de toutes les affections, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maint endroit du traité des passions). Et voilà pourquoi le premier des fruits de l'Esprit-Saint est marqué *la charité* : en elle, en effet, l'Esprit-Saint se trouve donné d'une manière spéciale, comme en sa propre similitude; car Lui-même est aussi amour. C'est pour cela qu'il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* — A l'amour de la charité suit nécessairement la joie. Car quiconque aime se réjouit de son union avec l'aimé. Et la charité a toujours présent le Dieu qu'elle aime, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. iv (v. 16) : *Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu en lui.* D'où il suit qu'avec la charité se trouve toujours la joie. — D'autre part, la perfection de la joie devient la paix. Et cela, sous un double rapport. Premièrement, quant au repos qui exclut les causes extérieures de trouble. Celui-

là, en effet, ne saurait jouir pleinement du bien aimé, qui est troublé du dehors dans la jouissance qu'il en a; et, pareillement, celui qui a son cœur pleinement apaisé dans la possession de son bien ne peut être en rien troublé par ce qui est au dehors, car tout le reste est par lui estimé comme rien. C'est ce qui faisait dire au psalmiste, ps. CXVIII (v. 165) : *Une paix profonde est la part de ceux qui aiment ta loi; et il n'est point pour eux d'objet de scandale*, c'est-à-dire qu'aucune perturbation extérieure ne les empêche de jouir de Dieu. Secondement, quant à l'apaisement de toute fluctuation dans le désir. Car celui-là ne jouit point parfaitement d'une chose, à qui cette chose-là ne suffit pas. Or, ces deux choses-là sont comprises dans la paix; savoir, que nous ne soyons troublés par aucune cause extérieure; et que tous nos désirs se reposent en un seul bien. Et voilà pourquoi, après la charité et la joie, vient en troisième lieu la *paix* ». Ces trois fruits regardent la disposition de l'âme en elle-même par rapport au bien. — « Par rapport au mal, cette disposition comprend deux choses. — Premièrement, que l'âme ne se trouble pas devant l'imminence du mal; et ceci est le propre de la *patience*. — Secondement, qu'elle ne se trouble pas du fait que la possession du bien est retardée; et ceci appartient à la *longanimité*: car *manquer du bien voulu a raison de mal*, comme il est dit au cinquième livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. 14; de S. Th., leç. 5).

Ainsi donc, des fruits du Saint-Esprit, cinq regardent la bonne disposition de l'âme en elle-même : trois par rapport au bien, savoir la charité, la joie et la paix; et deux par rapport au mal, savoir la patience et la longanimité.

« Par rapport à ce qui est à l'entour de l'homme, c'est-à-dire par rapport au prochain, l'âme de l'homme se trouve bien disposée, — d'abord quant à la volonté de faire du bien; et ceci constitue la *bonté*. — Puis, quant à l'exécution de cette bonne volonté. Et ceci est le propre de la *bénignité*: car on appelle bénignes (en latin *benigni*) ceux que le bon feu (*bonus ignis*) de l'amour pousse à faire du bien au prochain. — Troisièmement, quant au fait de supporter d'une âme égale, les maux qui nous viennent du prochain. Et ceci appartient à la *mansuétude*, qui réprime les mouvements de la colère. — Quatrièmement, quant à ce que non

seulement nous évitions de nuire au prochain sous le coup de la colère, mais même par fraude ou par ruse. Et ceci est le propre de la *foi*, si nous entendons par ce mot la fidélité » ou la franchise. « Que si on entendait la vertu de foi qui nous fait croire en Dieu, dans ce cas il s'agirait ici de ce qui ordonne l'homme à ce qui est au-dessus de lui; en ce sens que l'homme doit soumettre à Dieu son intelligence et, par suite, tout le reste qui est en lui ».

Et donc, par rapport à ce qui l'entoure, l'homme est perfectionné par quatre fruits de l'Esprit-Saint, qui sont : la bonté, la bénignité, la mansuétude, la foi, à moins qu'on n'entende par ce dernier mot le fruit qui dispose l'homme par rapport à Dieu, qui est au-dessus de lui.

« Quant à ce qui est au-dessous d'elle, l'âme de l'homme s'y trouve bien disposée, — d'abord, en ce qui est des actions extérieures, par la *modestie*, qui garde en tout, dans les gestes et dans les paroles, la mesure voulue. — Quant aux mouvements intérieurs de concupiscence, par la *continence* et la *chasteté*, soit qu'on distingue ces deux choses en ce que la chasteté réprime ce qui est défendu, et la continence même ce qui est permis, soit qu'on appelle continent celui qui ressent les mouvements de la concupiscence, mais ne les suit pas, et chaste celui qui ne les ressent même pas ».

Ces trois derniers fruits, la modestie, la continence et la chasteté regardent ce qui est dans l'homme, d'une certaine manière, mais qui est au-dessous de la partie supérieure, appelée ici par saint Thomas le *mens*, et que nous pouvons traduire par l'*esprit* ou l'*âme* au sens d'intelligence et de volonté.

L'*ad primum* répond que « la sanctification se fait par toutes les vertus; et par elles aussi tous les péchés sont enlevés. Il s'ensuit que dans les deux textes dont parlait l'objection, le mot fruit est au singulier parce qu'il marque le genre; mais ce genre se divise en multiples espèces qui sont les divers fruits ».

L'*ad secundum* fait observer que « les trois fruits *cent*, *soixante* et *trente* ne se diversifient pas en raison d'une diversité spécifique d'actes vertueux, mais selon divers degrés dans la perfection, pouvant d'ailleurs affecter une même vertu. C'est ainsi qu'on applique le fruit *trente*, à la continence du mariage; le fruit *soixante*,

à la continence du veuvage; le fruit *cent*, à la continence de la virginité. Du reste, c'est en bien d'autres manières que les saints expliquent ces trois fruits, les entendant toujours de trois degrés divers dans la vertu. Et ils parlent de trois degrés, parce que la perfection de toute chose consiste en trois choses : un commencement, un milieu et une fin ».

L'*ad tertium* dit que « le fait même de ne pas se troubler dans les choses tristes a raison de délectable. — Et la foi, aussi, même si on l'entend au sens de fondement, a une certaine raison de chose dernière et délectable, pour autant qu'elle implique la certitude. Aussi bien, est-ce ainsi que l'entend la glose (en cet endroit), expliquant : *la foi, c'est à-dire la certitude des choses invisibles* ».

L'argument *sed contra* formait une véritable objection en sens contraire, voulant montrer que le nombre douze ne suffit pas. Saint Thomas répond, dans un *ad quartum*, qu' « au témoignage de saint Augustin, dans son explication de l'Épître *aux Galates* (ch. v, v. 22, 23), *l'Apôtre ne s'est pas tant proposé de dire combien il y en avait* (de fruits de l'Esprit-Saint, ou d'œuvres de la chair), *que de montrer de quel genre étaient les choses qu'il fallait éviter et celles qu'il faut suivre*. Et, par suite, les fruits auraient pu être énumérés soit en plus grand nombre, soit dans un nombre moindre ». Il ne s'agit donc pas ici d'un point où le nombre soit ce qui importe directement et principalement. — « Toutefois, ajoute saint Thomas, on peut dire que tous les actes des dons et des vertus peuvent se ramener harmonieusement à ceux-ci, selon qu'il est nécessaire que toutes les vertus et tous les dons disposent l'esprit en l'un des divers modes qui ont été marqués. Aussi bien les actes de la sagesse et ceux de n'importe quels dons se référant au bien, se ramènent à la charité, à la joie ou à la paix. — Et cependant, saint Paul a énuméré ceux-là plutôt que d'autres, parce que ceux qui sont ici énumérés impliquent davantage soit la fruition du bien, soit l'apaisement du mal; ce qui semble être surtout marqué par la raison de fruit ».

Les fruits du Saint-Esprit marqués par l'apôtre saint Paul;

dans son épître aux Galates, sont en parfaite harmonie, soit quant à leur nombre, soit quant à leurs espèces, soit quant à leur ordre, avec la notion générale du fruit se référant aux actes qui impliquent une jouissance de l'âme dans le bien et son repos à l'abri du mal. — Il ne nous reste plus qu'à examiner si ces fruits sont bien contraires aux œuvres de la chair énumérées par l'apôtre saint Paul dans cette même épître. — Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les fruits de l'Esprit-Saint sont contraires aux œuvres de la chair?

Trois objections veulent prouver que « les fruits ne sont point contraires aux œuvres de la chair énumérées par l'Apôtre ». — La première est que « les contraires sont dans le même genre. Or, les œuvres de la chair n'appartiennent pas au genre fruit. Donc les fruits de l'Esprit ne leur sont point contraires ». — La seconde objection dit qu' « à une même chose une seule est contraire. Or, l'Apôtre énumère plus d'œuvres de la chair qu'il n'énumère de fruits. Donc les fruits de l'Esprit et les œuvres de la chair ne sont point contraires ». — La troisième objection fait observer que « parmi les fruits de l'Esprit, nous trouvons d'abord la charité, la joie et la paix; auxquels ne correspondent pas les œuvres de la chair qui sont d'abord énumérées, savoir la fornication, l'impureté, l'impudicité. Donc les fruits de l'Esprit ne sont point contraires aux œuvres de la chair ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « saint Paul », qui « dit, au même endroit (v. 17), que *la chair a des désirs contraires à ceux de l'Esprit: et l'Esprit, des désirs contraires à ceux de la chair* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « les œuvres de la chair et les fruits de l'Esprit peuvent se prendre dans un double sens. — D'abord, selon la raison commune », d'une part, aux fruits, et, de l'autre, aux œuvres de la chair. « A les prendre ainsi, les fruits de l'Esprit-Saint, sous

leur raison commune, sont contraires aux œuvres de la chair. L'Esprit-Saint, en effet, meut l'esprit de l'homme à ce qui est selon la raison, ou plutôt à ce qui est au-dessus de la raison. L'appétit de la chair, au contraire, qui est l'appétit sensible, entraîne vers les biens sensibles qui sont inférieurs à l'homme » quant à sa partie véritable qui est la raison. « Et donc, de même que le mouvement vers le haut et le mouvement vers le bas sont des mouvements contraires dans l'ordre physique, de même, dans l'ordre des opérations humaines, les œuvres de la chair sont contraires aux fruits de l'Esprit. — D'une autre manière, on peut les considérer selon leurs raisons propres, en ce qui est de chaque fruit énuméré et de chacune des œuvres de la chair. De ce chef, il n'est point nécessaire que chaque fruit s'oppose à chacune des œuvres énumérées ; car, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 4um*), l'Apôtre ne s'est point proposé d'énumérer toutes les œuvres spirituelles ni toutes les œuvres de la chair. — Toutefois, par mode d'une certaine adaptation, saint Augustin, dans son explication de l'Épître *aux Galates*, oppose chacun des fruits à chacune des œuvres de la chair. C'est ainsi qu'*à la fornication qui est l'amour et la recherche du plaisir hors du légitime mariage, s'oppose la charité qui unit l'âme à Dieu ; dans laquelle aussi se trouve la vraie chasteté. Les impuretés sont tous les troubles causés par cette fornication : auxquels s'oppose la joie de la tranquillité. Le culte des idoles, qui a provoqué la guerre contre l'Évangile de Dieu, s'oppose à la paix. Aux maléfices, aux inimitiés, aux contentions, aux jalousies, aux animosités, aux dissensions s'opposent : la longanimité, pour supporter le mal des hommes avec qui nous vivons ; la bénignité, pour le guérir ; la bonté, pour l'oublier. Aux hérésies s'oppose la foi ; à l'envie, la mansuétude ; à l'ivrognerie et aux excès de table, la continence* ».

L'*ad primum* fait observer que « ce qui procède de l'arbre contre sa nature n'est point dit être son fruit, mais plutôt sa corruption. Et parce que les œuvres des vertus sont connaturelles à la raison, tandis que les œuvres des vices sont contre la raison, de là vient que les œuvres des vertus sont appelées fruits, et non pas les œuvres des vices ».

L'*ad secundum* répond que « *le bien n'est que d'une manière: mais le mal est de façons multiples*, ainsi que le dit saint Denys, chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). C'est ce qui fait qu'à une même vertu plusieurs vices s'opposent. Il n'y a donc pas à s'étonner si les œuvres de la chair sont en plus grand nombre que les fruits de l'Esprit ».

Saint Thomas ajoute que « *la troisième objection* se trouve résolue par ce qui a été dit ».

Et avec ce dernier article se termine le traité des vertus en général. Il devait former la première partie du traité des principes intrinsèques de l'acte humain. Ces principes, en effet, qui sont compris sous la raison générale d'habitus, surtout d'habitus opératifs, directement et immédiatement ordonnés à l'action, pouvaient se présenter sous un double aspect : ou avec la raison de principes bons; ou avec la raison de principes mauvais. Les principes bons portaient le nom général de vertus; mais ils se précisaient, dans l'ordre surnaturel, en vertus proprement dites, destinées à parfaire soit notre raison dans son rôle de faculté directrice, soit les facultés affectives dont le propre doit être d'obéir à la raison; et en dons du Saint-Esprit, qui ont pour objet de parfaire toutes les puissances d'agir qui sont dans l'homme, selon que ces puissances demeurent soumises à l'action directrice, immédiate et personnelle, de l'Esprit-Saint en nous. De l'épanouissement parfait de tous ces principes d'action résultait ce quelque chose de souverainement excellent dans l'ordre de la vie présente, que nous avons appelé les béatitudes et les fruits de l'Esprit-Saint, béatitudes et fruits qui devaient nécessairement exclure tout mal opposé, constitué par la recherche du faux bonheur dans les biens de ce monde, et par les œuvres de la chair que ce faux bonheur commande. — C'est de ce second aspect de notre vie morale que nous devons maintenant nous occuper d'une façon plus spéciale; savoir les mauvais fruits de notre nature corrompue et les mauvais principes qui, ajoutant à la corruption de la nature, rendent ces mauvais fruits encore plus amers. Au traité des vertus, succède maintenant le traité des vices. Saint Thomas l'intitule « des vices et des péchés ». C'est

qu'en effet tout ce que nous aurons à dire des vices, en tant que tels, ou en tant que principes de l'acte mauvais qu'est le péché, se dira en fonction de cet acte mauvais; si bien que l'étude de l'un ne se séparera point ici de l'étude des autres.

A ce sujet, saint Thomas nous avertit que « nous aurons six choses à considérer : premièrement, des vices et des péchés, en eux-mêmes (q. 71); secondement, de la distinction des péchés et des vices (q. 72); troisièmement, de la comparaison à établir entre les divers péchés et les divers vices (q. 73); quatrièmement, du sujet du péché (q. 74); cinquièmement, de sa cause (q. 75-84); sixièmement, de son effet » (q. 85-89).

Il est aisé de voir, par les chiffres correspondant aux questions traitées en chacune de ces six subdivisions, que la cinquième et la sixième seront les plus considérables en étendue.

Venons tout de suite à la première question : des vices et des péchés en eux-mêmes ou dans leur nature.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXI.

DES VICES ET DES PÉCHÉS EN EUX-MÊMES.

Cette question comprend six articles :

1° Si le vice est contraire à la vertu?
2° Si le vice est contre nature?
3° Ce qu'il y a de pire, du vice ou de l'acte vicieux?
4° Si l'acte vicieux peut être ensemble avec la vertu?
5° Si en tout péché se trouve quelque acte?
6° De la définition du péché que saint Augustin donne au livre XXII *contre Fauste* (ch. XXVII) : *Le péché est une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle.*

De ces six articles, les quatre premiers traitent du vice; les deux autres du péché. — Pour le vice, saint Thomas l'étudie d'abord en lui-même (art. 1, 2); puis, dans ses rapports avec l'acte vicieux (art. 3, 4). — En lui-même, d'abord dans sa raison essentielle, qui se tire de son opposition à la vertu ; puis, dans ce qu'on pourrait appeler la propriété découlant de cette essence, et qui est sa contrariété à la nature du sujet où il se trouve. — D'abord, la raison essentielle du vice. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le vice est contraire à la vertu?

Cet article, qui va commander tout ce que nous aurons à dire du vice et du péché, est propre à la *Somme théologique*. Nulle part ailleurs, saint Thomas n'avait institué, sous forme directe, un article semblable. — Trois objections veulent prouver que « le vice n'est pas contraire à la vertu ». — La première est que

« tout contraire n'a qu'un contraire », sous sa raison directe de contraire, « ainsi qu'il est prouvé au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. 4). Or, la vertu a déjà pour contraire le péché et la malice. Donc elle n'a pas le vice pour contraire; alors surtout que le vice peut se dire de toute disposition qui n'est pas ce qu'elle devrait être, comme celle des membres ou de toute autre chose ». — La seconde objection remarque que « la vertu désigne une certaine perfection de la puissance » d'agir. « Or, le vice ne dit rien qui se rattache à la puissance. Donc le vice n'est point contraire à la vertu ». — La troisième objection cite un texte de « Cicéron, dans ses *Questions Tusculanes*, livre IV » (ch. XIII), où il est « dit que *la vertu est une certaine santé de l'âme*. Or, à la santé s'oppose la maladie ou la langueur, plutôt que le vice. Donc le vice n'est pas contraire à la vertu ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre de *la Perfection de la Justice* (ch. II), que *le vice est une qualité* » (au sens philosophique de ce mot), « *selon laquelle l'esprit est mauvais*. D'autre part, la vertu est une *qualité qui rend bon le sujet où elle se trouve*, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 55, art. 3, 4). Donc le vice est contraire à la vertu ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit qu' « au sujet de la vertu, nous pouvons considérer deux choses; savoir : l'essence de la vertu; et ce à quoi la vertu est ordonnée. — Dans l'essence de la vertu, nous pouvons considérer ce qu'elle implique directement; et ce qui est comme sa résultante. Directement, la vertu implique une certaine disposition d'un sujet donné qui se trouve être comme il convient selon le mode de sa nature; d'où Aristote a pu dire, au septième livre des *Physiques* (texte 17; de S. Th., leç. 5), que *la vertu est la disposition du parfait à l'excellent : et j'appelle parfait, ce qui est disposé selon sa nature* (cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 55). La résultante de la vertu est qu'il s'agit d'une chose bonne; car la bonté d'une chose consiste précisément en ceci qu'elle se trouve comme il convient selon le mode de sa nature. — Quant à ce à quoi la vertu est ordonnée, c'est l'acte bon, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 56, art. 3).

Il y a donc trois choses que nous distinguons au sujet de la vertu : son essence; sa propriété; sa fin. — « Nous trouverons donc, d'après cela, trois choses qui s'opposeront à la vertu. — L'une d'elles, le péché, s'opposera à la vertu du côté de ce à quoi la vertu est ordonnée. Car le péché, à proprement parler, désigne un acte désordonné, comme l'acte de la vertu est l'acte ordonné, qui est ce qu'il doit être. — Selon qu'à la raison de vertu se rattache, comme conséquence, la raison de bonté, on aura, qui s'oppose à la vertu, la malice. — Quant à ce qui constitue directement la raison de vertu, nous aurons, comme opposé, le vice; car cela paraît être le vice en toute chose, quand cette chose n'est point disposée selon qu'il convient à sa nature. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au troisième livre du *Libre Arbitre* (ch. XIV) : *Ce que vous verrez qui manque à la perfection d'une chose, cela, appelez-le vice* ».

L'*ad primum* ne fait qu'appliquer à l'objection la doctrine du corps de l'article, motivée d'ailleurs par cette objection même. « Les trois choses dont il s'agit », le vice, le péché, et la malice « ne sont point contraires à la vertu au même titre. Le péché, en effet, lui est contraire, selon que la vertu est le principe de l'acte bon; la malice, selon que la vertu est une certaine bonté; le vice, au sens propre » et directement « selon qu'elle est vertu ». — On voit, par cette réponse confirmant le corps de l'article, avec quelle précision saint Thomas note les nuances de sens impliquées par chacun des trois mots dont il s'agit.

L'*ad secundum* appuie encore sur ces mêmes nuances. « La vertu ne dit pas seulement la perfection de la puissance qui est le principe de l'action; elle dit aussi la disposition voulue du sujet dont elle est la vertu; et cela, parce que tout être agit selon qu'il est. Il est donc requis que tout sujet qui doit produire une action bonne soit au préalable bien disposé en lui-même. Et c'est à ce titre que le vice est contraire à la vertu ». — Pour bien entendre cette doctrine, il faut rappeler ce que nous avons dit plus haut de la vraie nature de l'habitus même opératif (q. 49, art. 3, *ad 2um*; q. 50, art. 2, *ad. 3um*. La raison d'habitus regarde premièrement et directement la raison de nature dont elle est essentiellement une disposition. Et c'est là, sous cette raison

propre, que la vertu et le vice s'opposent : l'une disant la disposition qui convient à la nature du sujet; l'autre, la disposition qui ne convient pas. — D'où il résulte ensuite, comme nous l'avons dit, que l'une a raison de chose bonne; et l'autre, raison de chose mauvaise. — D'où il suit enfin que l'une est productrice de l'acte bon; et l'autre, de l'acte mauvais ou du péché.

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée de Cicéron, en en appelant à « Cicéron » lui-même, qui « dit, au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. XIII), que *les maladies et les langueurs sont des espèces de vices*. Dans les choses du corps, en effet, *on appelle maladie ce qui atteint pour le corrompre tout le corps*, comme la fièvre ou autre chose de ce genre; *langueurs, la maladie accompagnée de faiblesse;* et *vice, la disproportion des parties du corps entre elles*. Et bien que, dans le corps, se trouve parfois la maladie sans la langueur, comme pour celui qui intérieurement n'est point disposé selon qu'il faudrait, mais qui cependant continue de vaquer à ses opérations ordinaires; *quand il s'agit de l'âme*, ainsi qu'il le dit lui-même, *ces deux choses ne peuvent être séparées que par la pensée*. Il est nécessaire, en effet, que toujours, si quelqu'un est mal disposé intérieurement, ayant sa partie affective désordonnée, il soit, par là même, rendu inhabile à accomplir ce qu'il doit faire; car *tout arbre se connaît à ses fruits*, c'est-à-dire l'homme à ses œuvres, ainsi qu'il est dit en saint Matthieu, chapitre XII (v. 33). Mais *le vice de l'âme*, selon que Cicéron le dit au même endroit, *est un habitus ou une affection de l'âme qui rend toute la vie inconsistante et comme désagrégée;* chose qui peut arriver sans qu'il y ait maladie ou langueur, comme si quelqu'un pèche par faiblesse ou par passion. Par où l'on voit que le vice est plus étendu que la maladie et la langueur. C'est ainsi, du reste, que la vertu s'étend plus loin que la santé; car la santé elle-même est marquée comme étant une certaine vertu, au septième livre des *Physiques* (texte 17; de S. Th., leç. 5). Et voilà pourquoi à la vertu s'oppose plus exactement le vice que la langueur ou la maladie ».

Si l'on prend dans la vertu ce qui constitue directement sa raison même de vertu, elle a directement pour contraire le vice.

L'une et l'autre ont raison d'habitus ou de disposition d'un sujet dans l'ordre de sa nature; seulement, tandis que la vertu est une disposition qui convient à cette nature, le vice est une disposition qui ne convient pas; d'où il suit que le vice a raison de mal, comme la vertu a raison de bien, et que, si la vertu est principe d'acte bon, le vice est principe d'acte mauvais. — Nous avons dit que le vice est directement et essentiellement le contraire de la vertu, étant une disposition du sujet non conforme à la nature de ce sujet, comme la vertu est une disposition conforme à cette nature. Comment faut-il entendre ce rapport de disconvenance entre le vice et la nature, notamment quand il s'agit de l'homme? S'ensuivra-t-il que le vice dans l'homme est une chose contraire à sa nature?

C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le vice est contre la nature?

Quatre objections veulent prouver que « le vice n'est pas contre la nature ». — La première arguë de ce que « le vice est contraire à la vertu, ainsi qu'il a été dit (article précédent). Or, les vertus ne sont pas en nous de par la nature; elles sont causées en nous par l'infusion divine ou par l'accoutumance, ainsi qu'il a été dit (q. 63, art. 1, 2, 3). Donc le vice n'est pas en nous contre la nature ». — La seconde objection observe que « ce qui est contre la nature ne peut jamais passer à l'état d'habitude; c'est ainsi que *la pierre ne s'habituera jamais à s'élever en haut*, comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 2; de S. Th., leç. 1). Or, les vices passent à l'état d'habitude. Donc les vices ne sont pas contre la nature ». — La troisième objection dit que « ce qui est contre la nature ne se trouve jamais comme par mode de règle dans les êtres qui ont cette nature. Or, les vices se trouvent comme par mode de règle parmi les hommes; car, ainsi qu'il est dit dans saint Matthieu, chapitre VII (v. 13) : *Large est la voie qui conduit à la per-*

dition et ils sont nombreux ceux qui la suivent »; au contraire, ceux qui pratiquent la vertu paraissent l'exception. « Donc le vice n'est pas contre la nature ». — La quatrième objection rappelle que « le péché se compare au vice comme l'acte à l'habitus, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (article précédent). Or, le péché se définit *une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi de Dieu*, comme on le voit par saint Augustin, au livre XXII, *contre Fauste* (ch. XXVII). Puis donc que la loi de Dieu est au-dessus de la nature, il semble qu'il faudrait plutôt dire que le vice est contre la loi, et non pas contre la nature.

L'argument *sed contra* est un texte formel de « saint Augustin, au troisième livre du *Libre Arbitre* » (ch. XIII), où il est « dit que *tout vice, par là même qu'il est vice, est contre la nature* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, le vice est contraire à la vertu. Or, la vertu de chaque chose consiste en ce que cette chose soit bien disposée selon qu'il convient à sa nature, ainsi qu'il a été dit. Il s'ensuit qu'en toute chose le vice consiste en ce que telle chose est disposée contrairement à ce qui convient à sa nature. Et c'est précisément de cela qu'une chose est blâmée; car le mot vice (en latin *vitium*) vient, dit-on, du mot *vituperatio* », qui signifie blâme; « comme le note saint Augustin, au troisième livre du *Libre Arbitre* » (ch. XIV). Il suit de là manifestement que le vice implique essentiellement une disposition qui est contre la nature du sujet. « Mais », pour bien voir la portée de cette conclusion dans la question qui nous occupe, « il faut considérer que la nature de toute chose consiste surtout dans la forme qui lui donne son espèce. Or, l'homme est constitué dans son espèce par l'âme raisonnable. Il s'ensuit que ce qui est contre l'ordre de la raison est proprement contre la nature de l'homme en tant qu'il est homme, tandis que ce qui est selon la raison est selon la nature de l'homme en tant qu'il est homme. D'autre part, *le bien de l'homme consiste à être selon la raison; et son mal, à être en dehors de la raison*, comme le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins*. Par conséquent, la vertu humaine, qui *fait l'homme bon et rend bonne son action*,

est selon la nature de l'homme dans la mesure même où elle convient à la raison ; et le vice est contre cette nature de l'homme, dans la mesure où il est contre l'ordre de la raison ». — Le vice, dans l'ordre moral, et c'est uniquement dans ce sens que nous en parlons ici, est une disposition qui fait que l'homme n'est pas ce qu'il devrait être en lui-même au point de vue de la raison. Et parce que la raison est ce qu'il y a de spécifique dans la nature de l'homme, il s'ensuit manifestement que le vice d'ordre moral est, au sens le plus formel et le plus précis, chose contre la nature de l'homme.

L'*ad primum* répond que « si les vertus ne sont point causées par la nature selon leur être parfait, elles inclinent cependant à ce qui est selon la nature, c'est-à-dire à ce qui est selon l'ordre de la raison. Cicéron dit, en effet, dans sa *Rhétorique* (ch. LIII), que *la vertu est un habitus, par mode de nature, conforme à la raison.* Et de cette manière la vertu est dite conforme à la nature ou selon la nature. Or, c'est pour la raison contraire, que le vice est dit contre la nature, dans ce même sens ».

L'*ad secundum* note qu' « Aristote parle en cet endroit des choses qui sont contre la nature, selon qu'on entend par *être contre la nature* ce qui s'oppose au fait de *procéder de la nature :* mais non selon que le fait d'*être contre la nature* s'oppose au fait d'*être selon la nature*, au sens où les vertus sont dites être selon la nature, parce qu'elles inclinent à ce qui convient à la nature ».

L'*ad tertium*, d'une importance extrême, et que nous ne saurions trop souligner, fait observer que « dans l'homme, il y a une double nature : la nature sensible; et la nature raisonnable. Et parce que l'opération du sens précède en l'homme l'acte de la raison, de là vient que parmi les hommes un plus grand nombre suit les inclinations de la nature sensible que l'ordre de la raison : ceux, en effet, qui atteignent le commencement d'une chose sont plus nombreux que ceux qui parviennent à son terme. Or, précisément, les vices et les péchés proviennent, parmi les hommes, de ce que les hommes suivent l'inclination de la nature sensible contre l'ordre de la raison ». — Raison très profonde,

remarque ici Cajétan, mais aussi très douloureuse et qui doit nous arracher des larmes sur la misère unique de notre condition — *argumentum arduum et flebilem ingerens difficultatem de ea quam experimur in nostra specie singulari miseria.* Tandis qu'en effet, tous les autres êtres ont dans leur nature d'atteindre régulièrement le bien conforme à cette nature et de ne le manquer que par exception, la nature humaine se présente avec cette anomalie, d'apparence monstrueuse, que la plupart des hommes vont au mal qui répugne à leur nature. Et, sans doute, nous en appellerons plus tard au péché originel pour expliquer, d'une certaine manière, ce mal; mais la seule constitution de notre nature, si on la considère laissée à elle-même, peut suffire à expliquer l'objection. De tous les êtres qui sont, nous sommes les seuls à porter en nous ce double élément essentiel, d'une nature sensible et d'une nature raisonnable; et ces deux éléments sont en telle manière subordonnés que le plus noble et qui doit commander dépend du moins noble destiné à obéir : si bien que la raison en nous ne s'éveille et n'entre en jeu que postérieurement aux sens et en dépendance de leur action, après que ceux-ci sont déjà affectés, et alors qu'ils continuent d'être en contact avec ce monde extérieur, dont les réalités semblent avoir tout pour émouvoir, de préférence aux objets plus nobles sans doute, mais plus délicats, et plus subtils de la raison, qui se trouvent d'une essence trop fine pour le grand nombre.

L'*ad quartum* répond que « tout ce qui est contre l'essence de l'œuvre d'art est contre la nature de l'art qui en est le principe. Or, la loi éternelle se compare à l'ordre de la raison humaine comme l'art se compare à l'œuvre produite par lui. Et, par suite, c'est une même chose que le vice et le péché soient contre l'ordre de la raison humaine et qu'ils soient contre la loi éternelle. Aussi bien, saint Augustin dit au troisième livre du *Libre Arbitre* (ch. XV), que *toutes les nations ont de Dieu d'être ce qu'elles sont, comme natures : et si elles sont vicieuses, c'est en tant qu'elles défaillent de l'art divin qui les a produites* ».

Tout vice, du fait même qu'il est contraire à la vertu, est contre la nature. Et, à prendre ces mots pour autant qu'ils s'appli-

quent à l'homme dans sa vie morale, il faudra dire que purement et simplement le vice, dans l'homme, est contraire à sa nature, parce qu'il est toujours contraire au bien de la raison qui est la partie supérieure et proprement spécifique de sa nature, bien que, d'autre part, le vice, en lui, puisse être conforme à sa nature sensible considérée indépendamment de la raison. — Nous devons maintenant considérer le vice dans ses rapports avec l'acte vicieux. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : d'abord, ce qui l'emporte, du vice ou du péché, dans la raison de mal; et, ensuite, ce qu'il en est de la coexistence possible du péché avec l'habitus contraire au vice.

D'abord, le premier point. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le vice est pire que l'acte vicieux.

Trois objections veulent prouver que « le vice, c'est-à-dire l'habitus mauvais, est pire que le péché, c'est-à-dire l'acte mauvais ». — La première dit que « si le bien qui dure davantage est meilleur, pareillement le mal qui se prolonge doit être pire. Or, l'habitus vicieux dure plus que les actes vicieux qui passent tout de suite. Donc, l'habitus vicieux est pire que l'acte vicieux ». — La seconde objection remarque que « deux maux sont plus à fuir qu'un seul. Or, l'habitus vicieux est virtuellement cause d'une foule d'actes mauvais. Donc, l'habitus vicieux est pire que l'acte vicieux ». — La troisième objection rappelle que « la cause l'emporte sur l'effet. Or, l'habitus perfectionne l'acte, soit en bien, soit en mal. Donc, l'habitus l'emporte sur l'acte, soit dans l'ordre du bien, soit dans l'ordre du mal ».

L'argument *sed contra* fait observer que « pour l'acte vicieux le sujet est justement puni; il ne l'est pas, au contraire, pour l'habitus vicieux, s'il ne passe pas à l'acte. Donc, l'acte vicieux est pire que l'habitus vicieux ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette vérité que « l'habitus est au milieu entre la puissance et l'acte. Or, il est

manifeste que l'acte, soit dans l'ordre du bien, soit dans l'ordre du mal, l'emporte sur la puissance, comme il est dit au neuvième livre de la *Métaphysique* (de S. Th., leç. 10; Did., liv. VIII, ch. IX, n. 1, 2, 3). Il est mieux, en effet, de faire le bien que de pouvoir seulement le faire; et, semblablement, il est plus blâmable de mal agir que d'être dans la possibilité de le faire. Il suit de là que l'habitus aussi, soit en bien, soit en mal, tiendra le milieu entre la puissance et l'acte; en telle sorte que si l'habitus bon ou mauvais l'emporte sur la simple puissance, il demeure cependant en deçà de l'acte. — La même conclusion ressort de ce que l'habitus n'est dit bon ou mauvais que parce qu'il incline à l'acte bon ou à l'acte mauvais. D'où il suit que c'est la bonté ou la malice de l'acte qui se communique à l'habitus. Et donc l'acte doit l'emporter sur l'habitus en bonté ou en malice; car, toujours, *ce qui est la raison d'une chose doit avoir, et bien plus qu'elle, ce qui est dans cette chose* ».

L'*ad primum* répond qu' « une chose peut l'emporter purement et simplement sur une autre, qui, sous un certain rapport, demeurera cependant inférieure à cette autre. C'est qu'en effet, on dit être purement et simplement supérieur ou meilleur, ce qui l'emporte relativement à ce qu'il y a d'essentiel dans les deux; et, au contraire, supérieur sous un certain rapport, ce qui l'emporte en des choses d'ordre accidentel pour l'un et pour l'autre. Or, il a été montré (au corps de l'article), en considérant la raison même d'*acte* et d'*habitus*, que l'acte l'emporte sur l'habitus, soit dans l'ordre du bien, soit dans l'ordre du mal. Quant au fait que l'habitus est plus durable, ceci provient d'une chose accidentelle, savoir de ce que l'acte et l'habitus se trouvent en une nature qui ne peut pas agir toujours et dont l'action consiste dans un mouvement qui passe. Il s'ensuit que l'acte l'emporte purement et simplement sur l'habitus, soit en bien, soit en mal; et que l'habitus l'emporte sur l'acte, sous un certain rapport ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'habitus n'est pas plusieurs actes, au sens pur et simple, mais seulement sous un certain rapport, c'est-à-dire virtuellement. Et, par suite, on n'en peut pas conclure que l'habitus l'emporte purement et simplement sur l'acte, soit en bien, soit en mal ».

L'*ad tertium* dit que « l'habitus est cause de l'acte, dans le genre de cause efficiente; tandis que l'acte est cause de l'habitus, dans le genre de cause finale, d'où se tire la raison de bien et de mal. Et voilà pourquoi, dans l'ordre de la bonté et de la malice, l'acte l'emporte sur l'habitus ». Si, en effet, l'habitus est principe de l'acte, l'acte est fin et commencement de l'habitus; car l'habitus est pour l'acte.

A parler purement et simplement, l'acte peccamineux l'emporte en malice sur l'habitus vicieux; c'est lui, en effet, qui achève la raison de mal, commencée dans l'habitus. — Que penser maintenant de la coexistence du péché ou de l'acte peccamineux avec les habitus bons, dans un même sujet; ou aussi de l'acte vertueux avec les habitus mauvais?

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché peut être ensemble avec la vertu?

Trois objections veulent prouver que « l'acte vicieux, ou le péché, ne peut pas être ensemble avec » l'habitus de « la vertu ». — La première arguë de ce que « les contraires ne peuvent pas exister ensemble dans un même sujet. Or, le péché est, d'une certaine manière, contraire à la vertu, ainsi qu'il a été dit (art. I). Donc, le péché ne peut pas être ensemble avec la vertu ». — La seconde objection rappelle que « le péché est pire que le vice, c'est-à-dire l'acte mauvais pire que l'habitus mauvais. Or, le vice ne peut pas être ensemble, dans un même sujet, avec la vertu. Donc, ni le péché, non plus ». — La troisième objection fait observer que « si le péché se trouve dans les choses volontaires, il se trouve aussi dans les choses naturelles, comme il est dit au second livre des *Physiques* (ch. VIII, n. 8; de S. Th., leç. 14). Or, jamais, dans les choses naturelles, ne se produit le péché, sinon par la défection de la vertu naturelle; et c'est ainsi que *les monstres supposent toujours quelque corruption dans l'un des*

principes que renferme le germe, comme il est dit au second livre des *Physiques*. Donc, pareillement dans les choses volontaires tout péché supposera la corruption de quelque vertu dans l'âme. Et, par suite, le péché et la vertu ne peuvent pas être ensemble dans un même sujet ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 2; de S. Th., leç. 3), que la vertu s'engendre et se corrompt par les contraires. Or, un seul acte vertueux ne cause pas la vertu », à moins de cas exceptionnels, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 51, art. 3). Donc, un seul acte de péché ne l'enlèvera pas. Et, par suite, le péché et la vertu peuvent exister ensemble dans un même sujet ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette observation, que « le péché se compare à la vertu comme l'acte mauvais à l'habitus bon. Or, il en va tout autrement de l'habitus dans l'âme et de la forme dans les choses naturelles. La forme naturelle produit nécessairement l'opération qui lui correspond. Il s'ensuit qu'avec la forme naturelle ne peut pas se trouver, dans le sujet, un acte contraire à cette forme. C'est ainsi qu'avec la chaleur on ne peut pas avoir l'acte de refroidir, ni avec la forme du corps léger le fait de tomber, à moins qu'un agent extérieur ne fasse violence au sujet. L'habitus, dans l'âme, au contraire, ne produit pas son opération nécessairement; car *c'est à son gré que l'homme use de ses habitus*. Il suit de là que même avec la présence de l'habitus dans l'âme, l'homme peut ne pas produire l'acte de cet habitus, ou produire un acte contraire. Et pour autant il se peut qu'un sujet ayant la vertu procède à un acte de péché. — Toutefois, il faut prendre garde que l'acte de péché, comparé à la vertu selon qu'elle est un certain habitus, ne peut pas la détruire, quand il est unique. De même, en effet, que l'habitus n'est pas causé par un seul acte, il n'est pas non plus détruit par un seul acte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 63, art. 2, *ad 2um*). Mais si l'acte du péché se compare à la cause des vertus, de ce chef il est possible que par un seul acte de péché certaines vertus soient détruites. Tout péché mortel, en effet, est contraire à la charité, racine de toutes les vertus infuses en tant qu'elles sont vertus » au sens parfait de ce mot; « et voilà pourquoi un seul acte de

péché mortel, qui exclut la charité, exclut du même coup toutes les vertus infuses, pour autant qu'elles sont des vertus. Ce que je dis », ajoute saint Thomas, « en raison de la foi et de l'espérance, dont les habitus demeurent informes, après le péché mortel, et par suite ne sont plus des vertus », au sens parfait de ce mot [cf. ce qui a été dit plus haut, q. 56, art. 4]. « Que s'il s'agit du péché véniel qui n'est point contraire à la charité et ne l'exclut pas, il n'exclut pas non plus les autres vertus. Quant aux vertus acquises, elles ne sont point enlevées par un seul acte de péché quel qu'il soit », soit véniel, soit mortel. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, le péché mortel ne peut pas être ensemble avec les vertus infuses; il peut cependant être ensemble avec les vertus acquises. Quant au péché véniel, il peut être ensemble, soit avec les vertus infuses, soit avec les vertus acquises ».

L'*ad primum* fait observer que « le péché n'est point contraire à la vertu selon sa raison de vertu, mais par rapport à son acte. Et voilà pourquoi le péché ne peut pas être ensemble avec l'acte de vertu; mais il peut être ensemble avec l'habitus ».

L'*ad secundum* repose sur la même observation. « Le vice est directement contraire à la vertu, comme le péché à l'acte vertueux. Et voilà pourquoi le vice exclut la vertu, comme le péché exclut son acte ».

L'*ad tertium* répond que « les vertus naturelles agissent nécessairement. Et voilà pourquoi, la vertu demeurant intacte, jamais le péché ne peut se trouver dans l'acte du sujet. Mais les vertus de l'âme ne produisent pas leurs actes d'une façon nécessaire. Et par suite, la raison n'est pas la même ».

Le vice désigne directement une disposition du sujet qui n'est point ce qu'elle devrait être, comme la vertu désigne directement la disposition contraire. D'où il résulte que le vice a raison de mal, comme la vertu a raison de bien; et que l'acte du vice, qui est un acte mauvais, est directement contraire à l'acte de la vertu qui est un acte bon. Cet acte du vice, qui est incompatible avec l'acte de vertu, n'est pas, absolument parlant, incompatible avec la vertu elle-même, quand il s'agit de l'agent moral libre. Il pourra l'être cependant et il le sera toujours, par rapport aux

vertus infuses, s'il est un acte de péché mortel excluant la charité. — Ce péché, dont nous venons de voir les rapports avec l'habitus mauvais ou le vice, qu'est-il bien en lui-même? Que comporte-t-il essentiellement; et quelle est sa vraie définition? C'est ce que nous devons maintenant considérer, dans les deux derniers articles de la question présente. — Et d'abord, ce que comporte essentiellement le péché. Implique-t-il toujours nécessairement un certain acte?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article V.

Si en tout péché se trouve un certain acte?

Trois objections veulent prouver qu' « en tout péché se trouve un certain acte ». — La première arguë de ce que « le péché est au vice ce que le mérite est à la vertu. Or, le mérite ne saurait exister sans un certain acte. Donc, le péché non plus ne peut pas exister sans un certain acte ». — La seconde objection est un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre du *Libre Arbitre* (liv. III, ch. XVIII), que *tout péché est à ce point volontaire, que s'il n'est point volontaire il n'est point péché*. Or, une chose ne peut être volontaire que par l'acte de la volonté. Donc, tout péché a un certain acte ». — La troisième objection dit que « si le péché était sans aucun acte, il s'ensuivrait que du fait que quelqu'un cesse d'agir quand il devrait continuer, ce quelqu'un pécherait. Or, c'est continuellement que certains hommes sont en défaut par rapport à l'acte qu'ils devraient accomplir; tels sont ceux qui ne vaquent jamais à tel acte qu'ils devraient faire. Il s'ensuivrait que certains hommes pécheraient sans cesse; ce qui est faux. Donc, il n'est point de péché sans un certain acte ».

L'argument *sed contra* en appelle au mot de « saint Jacques, ch. IV » (v. 17), où il est « dit que *celui qui sachant le bien qu'il doit faire ne le fait pas, pour celui-là c'est un péché*. Or, *ne pas faire* n'implique aucun acte. Donc, le péché peut être sans aucun acte ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la question présente est surtout posée en raison du péché d'omission, au sujet duquel les auteurs ont émis des sentiments divers. — Les uns, en effet, ont dit que dans tout péché d'omission il y a un certain acte, ou intérieur, ou extérieur. Intérieur, comme si quelqu'un veut ne pas aller à l'église, quand il est tenu d'y aller. Extérieur, comme si quelqu'un, au moment où il est tenu d'aller à l'église, ou même avant, se livre à de telles occupations qu'il en est empêché d'aller à l'église. Et ce second cas se ramène, d'une certaine manière, au premier. Car celui qui veut une chose avec laquelle une autre est incompatible, par le fait même il veut manquer de cette autre; à moins que peut-être il ne remarque point que ce qu'il veut faire l'empêche de faire cette autre chose à laquelle il est tenu; auquel cas il pourrait être jugé coupable par négligence. — Les autres disent que dans le péché d'omission aucun acte n'est requis; car le simple fait de ne pas faire ce qu'on est tenu de faire est un péché ».

Après avoir exposé ces deux opinions, saint Thomas ajoute que « l'une et l'autre est vraie par un certain côté. — Si, en effet, l'on ne prend, dans le péché d'omission, que cela seul qui de soi appartient à la raison du péché, en ce sens quelquefois le péché d'omission est avec un acte intérieur, comme si quelqu'un veut ne pas aller à l'église; et quelquefois, il est sans aucun acte, soit intérieur, soit extérieur, comme si quelqu'un au moment où il est tenu d'aller à l'église ne pense en rien au fait d'aller ou de ne pas aller à l'église. — Mais si dans le péché d'omission, on entend aussi les causes ou les occasions qui font qu'on omet ce qu'on devrait faire, il devient nécessaire que dans le péché d'omission se trouve un certain acte. Le péché d'omission n'existe, en effet, que lorsque quelqu'un laisse ce qu'il est en son pouvoir de faire et de ne pas faire. Or, que quelqu'un en réalité ne fasse pas ce qu'il est en son pouvoir de faire et de ne pas faire, ceci ne peut être que pour quelque cause ou par quelque occasion qui existe alors ou qui a précédé. Et si cette cause ne dépend pas du sujet, l'omission n'a point raison de péché; comme si quelqu'un laisse d'aller à l'église, à cause d'une infirmité. Que si la cause ou l'occasion qui fait qu'on omet ce qu'il faudrait faire

dépend de la volonté, dans ce cas l'omission a raison de péché, et il faudra toujours que cette cause, pour autant qu'elle est volontaire, ait un certain acte, à tout le moins l'acte intérieur de la volonté » posant ou acceptant cette cause.

« Cet acte portera parfois directement sur l'omission elle-même. Ainsi en est-il de celui qui veut ne pas aller à l'église, pour éviter la fatigue. Dans ce cas, un tel acte appartient de soi à l'omission. Car la volonté de tout péché fait partie de ce péché, le volontaire étant de l'essence même du péché. — Parfois, l'acte de la volonté porte directement sur autre chose qui empêche l'homme d'accomplir l'acte auquel il est tenu; soit que cette autre chose se trouve jointe à l'omission, comme il arrive pour celui qui veut jouer quand il devrait se rendre à l'église; soit même qu'elle ait précédé, comme pour celui qui veut le soir prolonger sa veille, d'où il suit que le matin il n'ira pas à l'église. Dans ce cas, l'acte intérieur ou extérieur est chose accidentelle par rapport à l'omission »; il n'en fait point partie. « L'omission, en effet, se produit, dans ce cas, sans que l'intention de celui qui produit l'autre acte ait porté sur elle; et, précisément, on dit se produire accidentellement ce qui n'est pas le fait d'une intention voulue, ainsi qu'on le voit au second livre des *Physiques* (ch. v, n. 3 et suiv.; de S. Th., leç. 8. 9). Et, par suite, il est manifeste que dans ce cas le péché d'omission a un certain acte qui l'accompagne ou qui l'a précédé, mais qui est cependant chose accidentelle par rapport à lui. — Puis donc qu'il faut juger des choses en raison de ce qui leur convient de soi et non pas en raison de ce qui leur est accidentel, nous devons dire avec plus de vérité qu'il peut y avoir quelque péché sans qu'il y ait aucun acte; sans quoi il faudrait rattacher à l'essence des autres péchés actuels les actes et les circonstances qui les entourent ».

L'acte du péché consiste, essentiellement, dans l'acte de la volonté se portant d'une façon directe, c'est-à-dire avec intention formelle, sur une chose défendue, que l'on sait être telle. Le péché consiste, essentiellement, dans l'infraction responsable d'une loi. Or, il se peut que cette infraction existe, sans qu'il y ait acte de la volonté portant directement et formellement sur elle.

Donc, le péché peut exister, sans qu'il y ait aucun acte. Toutefois, ainsi qu'il a été dit, il y aura toujours un certain acte qui accompagnera ou qui aura précédé ce péché où n'existe aucun acte, et qui en sera la cause ou l'occasion.

Cette conclusion est importante, non pas seulement pour préciser la nature du péché, mais encore pour préciser ses rapports avec la raison de vice. Puisque le péché peut exister sans aucun acte, il y a donc des péchés qui peuvent n'avoir aucun vice qui leur corresponde : tels sont les péchés d'omission qui ne sont que des péchés négatifs et qui n'impliquent en eux aucun acte. Et il suit de là que nous pourrons avoir, s'opposant à l'acte d'une même vertu, trois sortes de péchés : ceux qui ne sont que la négation de cet acte; ceux qui sont un acte se portant au delà; ceux qui sont un acte demeurant en deçà de la règle exacte où seulement se trouve l'acte de la vertu.

L'*ad primum* répond que « plus de choses sont requises pour le bien que pour le mal; car *le bien résulte de l'intégrité de la cause, tandis que le mal provient de n'importe quel défaut*, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Et voilà pourquoi le péché peut se produire, soit que quelqu'un fasse ce qu'il ne doit pas, soit qu'il ne fasse pas ce qu'il doit. Le mérite, au contraire, ne peut être que si quelqu'un fait volontairement ce qu'il doit. Et de là vient que le mérite ne peut être sans acte, tandis que le péché le peut ».

L'*ad secundum* fait observer qu'« une chose peut être dite volontaire, non seulement parce que sur elle tombe un acte de la volonté, mais aussi parce qu'il est en notre pouvoir qu'elle soit ou ne soit pas, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. V, n. 6; de S. Th., leç. 11). Et voilà pourquoi le fait même de ne vouloir pas peut être volontaire, en tant qu'il est au pouvoir de l'homme de vouloir ou de ne pas vouloir ». [Cf. ce que nous avons dit plus haut du volontaire indirect, q. 6, art. 3.]

L'*ad tertium* n'accepte pas la conséquence tirée par l'objection. C'est qu'en effet, « le péché d'omission est contraire au précepte affirmatif; lequel oblige toujours, mais non pour chaque instant. Et il suit de là qu'un homme ne pèche, en cessant d'agir, que par rapport au moment précis où le précepte oblige ».

La raison de péché peut exister, sans qu'il y ait aucun acte qui en fasse partie. Le simple fait de ne pas agir ou de ne pas vouloir, quand il faudrait agir ou vouloir, et qu'on le pourrait, en telle sorte que si on ne le fait pas, cette omission est imputable à la volonté par mode de volontaire indirect, constitue un véritable péché : un péché qui peut et même doit avoir, pour cause, toujours, quelque acte de volontaire direct portant sur quelque chose qui explique l'omission ; mais qui est distinct, essentiellement, dans sa raison propre de péché, de cette cause; et qui n'a son existence propre de péché d'omission qu'au moment même où l'acte commandé devrait se faire et n'est point fait, alors que la cause pour laquelle il n'est point fait n'excuse pas ou ne légitime pas cette omission, la position de cette cause ayant dépendu de la volonté qui aurait pu et dû ne pas la poser : non pas toutefois que cette position de la cause de l'omission soit elle-même un péché, à moins qu'on n'ait voulu l'omission en la posant, et dans ce cas on a un péché par acte positif, qui cependant n'a d'autre malice que la malice de l'omission prévue et voulue; mais, si l'omission n'a pas été voulue, par un acte positif, cette omission n'existera, comme péché, qu'au moment même où l'acte commandé devrait être posé et ne l'est pas; dans le cas précédent, le péché d'omission, comme acte de la volonté, existe du moment même qu'il est voulu distinctement dans sa cause; et il s'augmente du péché d'omission de fait, quand vient le moment d'agir et qu'on n'agit pas, alors même qu'en ce moment on ne penserait plus en rien à l'acte qui doit être fait.

Ces précisions étant données sur la possibilité du péché, même en dehors de tout acte, nous devons maintenant aborder le dernier point de la question actuelle et nous demander ce qu'est vraiment le péché, dans sa nature propre. — Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché est convenablement défini par ces mots : une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle ?

Cinq objections veulent prouver que « le péché est mal défini quand on dit qu'il *est une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle* ». — La première arguë de ce que « la parole, l'acte, le désir impliquent un certain acte. Or, tout péché n'implique pas un certain acte, ainsi qu'il a été dit (article précédent). Donc, cette définition ne s'applique pas à tous les péchés ». — La seconde objection, partant du fait que la définition dont il s'agit a été donnée par saint Augustin dans son livre *contre Fauste*, liv. XXII, ch. XXVII, fait observer que le même « saint Augustin dit, au livre *Des deux âmes* (ch. XI), que le *péché est la volonté de garder ou de prendre ce que la justice défend*. Or, la volonté est comprise dans la concupiscence, selon que la concupiscence se prend dans un sens large pour tout ce qui a trait à l'appétit. Donc, il eût suffi de dire : *Le péché est un désir* (en latin *concupitum*) *contre la loi éternelle* ». — La troisième objection dit que « le péché paraît consister dans le fait de se détourner de la fin ; car le bien et le mal se considèrent surtout en raison de la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 6). Aussi bien saint Augustin » lui-même, « dans le premier livre du *Libre arbitre* (ch. XI), définit le péché par comparaison à la fin, disant que *pécher n'est pas autre chose que laisser les choses éternelles et suivre les choses temporelles* : et au livre des *quatre-vingt-trois questions* (q. XXX), il dit que *toute l'humaine perversité consiste à changer en usage ce qui est objet de fruition et à faire objet de fruition ce qui est objet d'usage*. Or, dans la définition dont il s'agit, il n'est fait aucune mention de l'abandon de la fin. Donc, cette définition du péché est insuffisante ». — La quatrième objection fait observer qu' « une chose est dite défendue parce qu'elle est contraire à la loi. Or, tous les péchés ne sont point mauvais parce que défendus ; mais il en est qui sont défendus parce qu'ils sont mauvais. Donc, il n'eût pas fallu mettre, dans une

définition générale du péché, qu'il est quelque chose contre la loi de Dieu ». — Enfin, la cinquième objection rappelle que « le péché signifie un acte mauvais de l'homme, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1; q. 21, art. 1). Or, *le mal de l'homme consiste à être contre la raison*, ainsi que le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Donc, il eût fallu plutôt dire que le péché est contre la raison que dire qu'il est contre la loi éternelle ».

L'argument *sed contra* observe que « l'autorité de saint Augustin suffit ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule tout d'abord une proposition, dans laquelle il résume, en le précisant, comme il fait toujours, ce qu'il avait dit dans les articles précédents. Et nous devrons retenir cette formule ou cette définition abrégée et sommaire du péché; car elle nous servira de critère infaillible pour résoudre des points de doctrine fort délicats où les divers auteurs sont très loin de s'entendre. — « Le péché », déclare saint Thomas, « comme il ressort de ce qui a été dit, n'est pas autre chose qu'un acte humain mauvais ». Et remarquons, tout de suite, qu'il y a deux choses essentielles dans cette notion de péché : que c'est *un acte humain*, ou quelque chose se ramenant au genre acte humain, ce que nous disons en raison du péché d'omission purement négatif dont nous avons parlé à l'article précédent; et que cet acte humain est *mauvais*. — Le premier de ces deux éléments, ou « le fait d'être, en tant qu'acte, humain, lui vient de ce qu'il est volontaire, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 1, art. 1) : soit que cette raison de volontaire lui vienne de ce qu'il émane de la volonté, comme l'acte de vouloir ou de choisir; soit qu'elle lui vienne de ce qu'il est commandé par la volonté, comme les actes extérieurs qui consistent dans le fait de parler ou d'agir. — Le second de ces éléments, ou que l'acte humain soit mauvais, cela vient de ce qu'il n'a pas la mesure qu'il devrait avoir. D'autre part, la mesure, pour toute chose, se prend en raison d'une certaine règle, qui, si elle n'est pas appliquée, fait que la chose n'a pas sa mesure. Et, précisément, il y a, pour la volonté humaine, une double règle : l'une, immédiate et homogène, qui est la raison humaine elle-même; l'autre, qui est la

première règle, et qui est la loi éternelle, ou la raison même de Dieu. — C'est pour cela que saint Augustin a mis deux choses dans la définition du péché : d'abord, ce qui a trait à la substance de l'acte humain, et qui est comme l'élément matériel dans le péché, quand il dit : *une parole, ou un acte, ou un désir ;* puis, ce qui appartient à la raison de mal, et qui est comme l'élément formel dans le péché, quand il dit : *contre la loi éternelle* ».

Ces derniers mots de saint Thomas, rapprochés de ce que nous dira le saint Docteur au premier article de la question suivante, ont soulevé des discussions sans fin, même parmi les disciples du saint Docteur. Nous nous garderons de les reproduire ici. Elles occuperaient des centaines de pages in-folio. Et leur plus grand inconvénient ne serait pas encore celui de la longueur. Il ne semble pas, en effet, qu'au sortir de leur lecture, le texte de saint Thomas se trouve plus éclairci. D'autant qu'on ne voit vraiment pas comment il pourrait être plus clair, si seulement on veut bien l'entendre tel qu'il est. Saint Thomas vient de nous déclarer expressément que dans le péché, il y a deux choses : la raison d'*acte humain:* et la raison d'acte humain *mauvais*. En tant qu'acte humain, ou considéré dans sa substance d'acte volontaire, il n'a pas, proprement ou formellement, raison de péché; il a seulement raison d'acte humain; et, sans doute, ceci se trouve bien dans le péché, mais seulement à titre d'élément matériel; cela pourrait se trouver aussi bien, et cela se trouve, en effet, également dans l'acte vertueux, à la seule différence, comme nous l'avons dit à l'article précédent, qu'il n'y a jamais d'acte de vertu sans acte positif, ou intérieur ou extérieur, tandis qu'il peut y avoir péché, sans aucun acte positif, même intérieur. Donc, le péché, en tant que péché, ou sous sa raison formelle de péché, n'est pas constitué par ce premier élément ou par ce qui constitue la raison d'acte humain; il l'est, uniquement, par ce qui est la raison de mal. Et puisque la raison de mal est essentiellement quelque chose qui a trait à la privation (ici, c'est la privation de la mesure voulue, ou de la conformité à sa règle), il s'ensuit que l'élément formel constitutif du péché — non point en tant qu'acte humain, mais en tant que péché, ou en tant qu'acte humain *mauvais* — n'est pas quelque chose de positif ou quelque chose

ayant trait à la substance de l'acte humain dans son être d'acte humain ou volontaire, mais quelque chose de purement privatif, ou comme nous a dit ici saint Thomas, la raison de mal, c'est-à-dire la raison de non conformité à sa règle. — Il n'y a pas à sortir de ces termes, qui sont les termes mêmes du saint Docteur. Nous verrons, à propos de l'article premier de la question suivante, comment se résout la difficulté qu'on a cru y trouver, et qui provient de ce qu'on a voulu opposer deux textes qui ne s'opposent en aucune manière.

Pour le moment, tenons-nous absolument à la doctrine si claire et si nette du présent article : Le péché est essentiellement *un acte humain mauvais*. En tant qu'acte humain, il n'a pas la raison de péché; ce n'est là que son élément matériel. Pour avoir la raison formelle de péché, il faut qu'à l'acte humain s'ajoute la raison de *mauvais*, c'est-à-dire, comme l'a déclaré expressément saint Thomas, la raison de privation ou de non conformité à sa règle. Jamais saint Thomas ne laisserait affirmer que dans le péché en tant que péché — ou quant à sa raison formelle et non quant à son élément matériel d'acte humain — entre, à quelque titre que ce puisse être, quelque chose de positif. Il n'y a jamais là, pour le saint Docteur, que *mal* ou *privation*.

L'*ad primum* répond que « l'affirmation et la négation se ramènent au même genre; comme, en Dieu, engendré et non-engendré, au genre relation, ainsi que le dit saint Augustin au cinquième livre de *la Trinité* (ch. VI, VII). Et voilà pourquoi les mêmes mots désignent les deux choses », en ajoutant seulement, dans le cas de la négation, le *non* qui s'y rapporte. — Par où l'on voit que le péché d'omission n'est pas autre que la négation de l'acte vertueux, tandis que le péché de commission est un acte contraire, soit par excès, soit par défaut, comme nous l'avions déjà souligné. Mais le tout se ramène à quelque chose qui n'est pas selon la règle voulue, que ce soit par mode d'acte positif, dépassant ou n'atteignant pas; ou que ce soit simplement par mode de négation de l'acte positif qui devrait atteindre.

L'*ad secundum* dit que « la première cause du péché est dans la volonté, qui commande tous les actes volontaires, parmi lesquels seulement peut se trouver le péché. Et voilà pourquoi saint

Augustin définit quelquefois le péché par la seule volonté », en ce qui est de son élément matériel. « Mais parce que les actes extérieurs aussi appartiennent à la substance du péché », en ce qui est de son élément matériel ou de sa raison d'acte humain pouvant porter la raison formelle du mal, « car ils sont en eux-mêmes » et indépendamment de la malice qui peut affecter d'ailleurs l'acte intérieur de la volonté, « mauvais » ou non conforme à la règle de l'acte humain, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 1, 2, 3), il était nécessaire que dans la définition » plus complète « du péché, fût mis quelque chose ayant trait aux actes extérieurs ».

L'*ad tertium* observe que « la loi éternelle ordonne l'homme premièrement et principalement à la fin, et, par voie de conséquence, elle fait que l'homme est ce qu'il doit être par rapport aux moyens qui conduisent à cette fin. Aussi bien, dans ces mots : *contre la loi éternelle*, se trouve marqué l'abandon de la fin non moins que tous les autres désordres qui s'y rattachent ».

L'*ad quartum* explique le mot cité par l'objection, « que tous les péchés ne sont point mauvais parce que défendus ». « Cela doit s'entendre de la défense faite par le droit positif. Mais si l'on se réfère au droit naturel, qui est contenu d'abord dans la loi éternelle et puis dans le tribunal naturel de la raison humaine, dans ce cas tout péché est mauvais, parce que défendu » : le péché, en effet, consiste essentiellement dans un manque d'ordre; et, précisément, « du seul fait qu'il y a désordre, il y a répugnance avec le droit naturel ». Nous aurons à expliquer tout cela longuement dans le traité de la loi.

L'*ad quintum* répond que « le théologien considère le péché, surtout en tant qu'il est une offense contre Dieu : le philosophe moraliste, au contraire, en tant qu'il est contraire à la raison. Et voilà pourquoi saint Augustin », qui parle plutôt comme théologien que comme philosophe, « a défini plus à propos le péché, en disant qu'il est contre la loi éternelle, que s'il avait dit qu'il est contre la raison; alors surtout que par la loi éternelle nous sommes réglés en une foule de choses qui dépassent la raison, comme en toutes les choses qui regardent la foi ». — Parler seulement de la raison eût été incomplet; parler de la loi éternelle, c'était aussi comprendre la raison, qui n'est qu'une participation de la loi éternelle.

Cette dernière réponse de saint Thomas, où le saint Docteur semble opposer la notion du péché donnée par le théologien à celle que donne le philosophe moraliste, doit être rapprochée, pour être bien comprise, de ce que nous lisons au début du second livre de la *Somme contre les gentils*, chapitre IV. Saint Thomas y explique la différence qui existe entre le philosophe et le théologien, dans leur manière de procéder, à supposer d'ailleurs qu'ils considèrent tous deux le même objet. Notamment s'il s'agit de ce qui a trait aux créatures, le philosophe les étudie en elles-mêmes, directement, et, en quelque sorte, pour elles-mêmes, selon les diverses parties de la science humaine. Le théologien, au contraire, les considère toujours par rapport à Dieu. Et voilà pourquoi le théologien moraliste ne se contentera jamais de considérer, dans le péché, ou l'acte humain mauvais, la seule raison de désordre par rapport aux choses créées, comme l'individu, la famille, la société, ce que fait le philosophe moraliste; mais il considérera toujours, dans le péché de l'homme, la raison de désordre par rapport à Dieu, ou, comme dit ici saint Thomas, la raison d'offense divine. Mais il ne suit pas de là, comme d'aucuns seraient exposés à faussement l'entendre, et comme, en effet, d'aucuns l'ont enseigné, qu'il puisse y avoir, pour l'homme, un péché qui ne serait qu'un désordre contre la nature des choses ou contre la raison, et qui ne serait pas une offense de Dieu. Tout péché de l'homme est nécessairement une offense de Dieu. Et si le philosophe moraliste, en tant que tel, qui étudie seulement les lois de la morale selon qu'elles fixent les rapports de l'individu avec lui-même, ou avec la famille, ou avec la société, n'a pas à considérer la raison d'offense de Dieu, il est cependant, même dans la science philosophique, une partie qui pourra avoir à s'en occuper. C'est la métaphysique, ou la science qui traite de Dieu et des rapports de Dieu avec le monde. Donc, ce serait une erreur absolue de prétendre que dans l'ordre philosophique, le péché peut exister sans avoir la raison d'offense de Dieu, et que cette raison d'offense de Dieu ne se trouve que par rapport à l'ordre surnaturel.

L'erreur, sur ce point, a été présentée sous une double forme. D'aucuns ont dit que « le péché philosophique ou moral est un

acte humain en désaccord avec la nature raisonnable et la droite raison; le péché théologique, au contraire, et qui est aussi mortel, est la libre transgression de la loi divine. Le péché philosophique, si grave soit-il, en celui qui ignore Dieu, ou qui actuellement ne pense pas à Dieu, est un péché grave; mais non une offense de Dieu, ni un péché mortel détruisant l'amitié de Dieu et méritant une peine éternelle ». Cette thèse fut soutenue au mois de juillet 1686, à Dijon. Alexandre VIII la condamna, par un décret du Saint-Office du 24 août 1690, comme scandaleuse, téméraire, offensant les oreilles pies, et erronée.

Il n'est donc pas permis d'admettre que, dans l'ordre actuel et parce que, en fait, tous les hommes sont appelés à une fin surnaturelle, il puisse y avoir un péché grave, commis par l'homme, qui ne serait pas une offense de Dieu, ayant pour effet la mort de l'âme, la destruction de l'amitié divine, et la possibilité d'une peine éternelle.

Mais, à supposer que l'homme ne fût pas élevé à l'ordre surnaturel et qu'il n'eût qu'une fin naturelle, ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas même dire que le péché de l'homme eût été un péché purement philosophique, n'ayant point, à proprement parler, la raison d'offense de Dieu, ni susceptible d'aucune autre sanction que celle qu'il porte avec lui, du seul fait qu'il est un désordre contre la raison.

La question ainsi posée ne semblerait pas, aux yeux de certains, devoir appeler une réponse négative. [Cf. l'article du P. Mercier, dans la *Revue Thomiste*, 1908 : *Contingence et gratuité du surnaturel.*] Cependant, il n'y a pas à hésiter. Nous devons dire que même sous cette seconde forme, ou dans l'hypothèse d'un ordre purement naturel, le péché philosophique, au sens précisé, ne peut absolument pas être admis. Même dans l'ordre purement naturel, le péché de l'homme, s'il se fût produit, eût été, à proprement parler, une offense de Dieu, bien qu'en un sens différent et avec d'autres effets qu'aujourd'hui. Il l'eût été en un autre sens; car, il n'eût pas consisté en une transgression d'une loi positive de Dieu reçue par révélation et portant sur une fin surnaturelle à obtenir. Il n'eût pas eu les mêmes effets; car il n'eût pas entraîné la perte de la grâce sanctifiante et de la gloire. Mais

il eût ruiné une certaine union morale et affective de l'homme à Dieu connu et aimé dans l'ordre naturel; il eût entraîné aussi l'obligation de subir une peine infligée par Dieu juge et vengeur; bien plus, une peine éternelle, si l'homme eût persévéré dans ce péché jusqu'à la mort. — La voix de la raison, en effet, dans l'ordre naturel, n'est que l'écho de la voix de Dieu; et aller contre la raison, c'est aller contre Dieu législateur dans l'ordre naturel, ainsi que nous le marquait ici saint Thomas à l'*ad 2*^{um}. — De même une sanction eût été nécessaire, soit à l'égard du bien, soit à l'égard du mal; et cette sanction eût dû être définitive, après le terme de la vie de probation qu'eût été la vie mortelle; en ce sens que l'homme aurait dû, après une mort, conséquence fatale de sa nature, être appelé par Dieu à une vie qui n'aurait plus fini, et où il aurait reçu la récompense, d'ordre naturel, ou le châtiment, mérités par les actes de sa vie morale. — Mais ce n'est là qu'une hypothèse gratuite. Car, en fait, l'homme n'a jamais eu qu'une fin dernière réelle qui est d'ordre surnaturel. Et, dans cet ordre surnaturel, plus encore que dans l'hypothèse gratuite d'un ordre naturel plus ou moins possible, nous devons exclure d'une façon absolue tout péché philosophique, au sens de la proposition condamnée par Alexandre VIII.

Le péché est donc un acte humain mauvais, ou un acte humain qui n'est pas ce qu'il devrait être d'après la règle qui est la sienne. Cette règle est la raison de l'homme ou la raison de Dieu manifestée à l'homme. Quand l'acte humain lui est conforme, c'est l'acte de vertu. Quand il ne lui est pas conforme, que ce soit par mode de simple négation, ou par mode d'acte positif portant sur un objet qui est contraire à cette règle par défaut ou par excès, on a l'acte mauvais ou le péché, qui pourra être acte vicieux, c'est-à-dire provenant d'un habitus mauvais, toutes les fois qu'il s'agira d'une contrariété positive à la règle de cet acte, que cette contrariété soit par défaut ou qu'elle soit par excès. — Après la question de leur nature, la seconde question à nous poser, au sujet du vice et du péché, est celle de la distinction des péchés et des vices.

QUESTION LXXII.

DE LA DISTINCTION DES PÉCHÉS.

Cette question comprend neuf articles :

1° Si les péchés se distinguent spécifiquement selon les objets ?
2° De la distinction des péchés spirituels et charnels.
3° S'ils se distinguent selon leurs causes ?
4° S'ils se distinguent selon les personnes contre lesquelles on pèche ?
5° S'ils se distinguent selon la diversité de la dette qu'ils entraînent ?
6° S'ils se distinguent selon l'omission et la commission ?
7° S'ils se distinguent selon les divers degrés dans la marche du péché ?
8° S'ils se distinguent selon l'excès et le défaut ?
9° S'ils se distinguent selon les diverses circonstances ?

Il est aisé de voir que cette question embrasse tous les modes possibles de distinction entre les péchés. Saint Thomas aura soin de nous marquer le caractère propre de chacune de ces distinctions, en nous disant si elle est essentielle et spécifique ou seulement accidentelle et de degré. Dès le premier article, il vient précisément à la distinction qui commande toutes les autres et qui doit être tenue pour la distinction proprement spécifique. C'est celle de la distinction par les objets. — Abordons, tout de suite, cet article, l'un des plus importants dans le traité des péchés, et qui a provoqué, nous l'avons déjà souligné, tant de discussions, même parmi les disciples du saint Docteur.

Article Premier.

Si les péchés diffèrent en espèce selon les objets ?

Trois objections veulent prouver que « les péchés ne diffèrent pas en espèce selon les objets ». — La première est que « les actes humains sont surtout dits bons ou mauvais par rapport à

leur fin, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 18, art. 6). Puis donc que le péché n'est pas autre chose qu'un acte mauvais de l'homme, ainsi qu'il a été dit (question précédente), il semble que les péchés se doivent distinguer, quant à leurs espèces, selon les fins, plutôt que selon les objets ». — La seconde objection dit que « le mal, étant une privation, se distingue spécifiquement selon les diverses espèces d'objets auxquels il s'oppose. Or, le péché est un certain mal dans le genre des actes humains. Donc, les péchés se distinguent plutôt, spécifiquement, selon ce à quoi ils s'opposent, que selon leurs objets ». — La troisième objection observe que « si les péchés différaient spécifiquement selon les objets, il serait impossible qu'un même péché spécifique portât sur des objects divers. Or, il se trouve des péchés de cette sorte. C'est ainsi, par exemple, que l'orgueil porte sur les choses spirituelles et sur les choses corporelles, comme le dit saint Grégoire, au livre XXXIV de ses *Morales* (ch. XXIII, ou XXVIII, ou XIX). De même, l'avarice porte sur divers genres de choses. Donc, les péchés ne se distinguent point spécifiquement selon les objets ». — Ces trois objections n'ont pas d'autre but que de faire préciser le sens du mot *objet*, quand nous en parlons au sujet du péché.

L'argument *sed contra* rappelle la définition du péché donnée à l'article précédent. « *Le péché est une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle*. Or, les paroles, les actes, les désirs se distinguent spécifiquement selon la diversité des objets ; car les actes se distinguent par les objets, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 5). Donc, les péchés aussi se distinguent spécifiquement selon les objets ». — Remarquons que dans cet argument *sed contra*, saint Thomas prend dans le péché ce qu'il a appelé, à l'article précédent, la substance de l'acte, ou l'élément matériel, et non pas l'élément formel, ou la raison de mal. Et ceci est d'une importance extrême pour l'intelligence de la conclusion qui va suivre.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle d'abord qu'en effet, « ainsi qu'il a été dit (q. 71, art. 6), à la raison de péché deux choses concourent : savoir, l'*acte volontaire* ; et le caractère de *désordonné*, qui affecte cet acte, par son éloigne-

ment de la loi de Dieu. Or, poursuit le saint Docteur, de ces deux éléments, l'un », le premier, « se réfère par soi au sujet qui pèche, et qui entend exercer tel acte portant sur telle matière » : ceci est voulu par le sujet qui pèche, directement et positivement; c'est la fin qu'il se propose en agissant. « L'autre élément », celui qui est constitué par la raison de « désordre dans l'acte », et qui constitue lui-même la raison de mal, dans le péché, « est chose accidentelle par rapport à l'intention du sujet qui pèche; car », ceci, nous venons de le rappeler, a la raison de mal, et « *nul ne se propose le mal quand il agit*, ainsi que s'explique saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 14, 22). D'autre part, il est bien manifeste que tout être tire son espèce de ce qui lui convient par soi et non de ce qui lui est accidentel; puisque ce qui est accidentel se trouve », par définition, « en dehors de ce qui constitue la raison spécifique. Il s'en suit », et c'est l'évidence même, « que les péchés se distinguent spécifiquement du côté des actes volontaires, plutôt que du côté de la raison de désordre qui existe dans le péché Et puisque les actes volontaires se distinguent spécifiquement selon les objets, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 18, art. 5), il s'ensuit que les péchés se distinguent proprement, au point de vue spécifique, selon les objets ».

Il serait difficile, semble-t-il, de trouver quelque chose de plus clair que le corps d'article que nous venons de lire. Et cependant c'est à son sujet qu'on a écrit, nous l'avons déjà noté, des centaines de pages in-folio. La raison de toutes les difficultés qu'on y a vues est qu'on ne pouvait se persuader que ce qui constitue l'élément formel de la raison de péché fût en dehors de ce qui constitue la différence spécifique des péchés. Or, telle est pourtant la conclusion à laquelle on aboutit, en rapprochant le texte de cet article du texte de l'article qui terminait la question précédente, si on prend ce dernier article dans le sens obvie qu'il présente et que nous avons dit, en effet, être, pour nous, indubitablement, le sien.

A cela nous répondons par une distinction qui est ici essentielle. Puisqu'il s'agit de *spécification*, et que la spécification se dit par rapport à un *genre*, il importe, par-dessus tout, de voir

quel est le genre qui doit être spécifié. Or, dans le péché, nous avons deux genres juxtaposés; car le péché est *un acte humain mauvais*. Autre sera donc sa spécification, en tant qu'*acte humain*: et autre sa spécification en tant que *mauvais*. Que si l'on prend ces deux genres réunis, savoir l'*acte humain mauvais*, nous n'aurons plus un tout par soi, mais un tout occasionnel ou accidentel. Cela dit, il est aisé de voir que l'*acte humain*, en tant que tel, et abstraction faite de sa raison accidentelle d'acte humain *mauvais*, est constitué dans sa raison d'acte humain par son caractère essentiel d'acte volontaire. D'autre part, tout acte volontaire est dit tel, parce qu'il se porte intentionnellement et par la volonté sur un objet qui le termine. Et précisément, les actes volontaires se distingueront spécifiquement entre eux, selon la diversité spécifique des objets sur lesquels ils portent et qui les terminent; spécification qui, de soi, fait abstraction de la raison de bien et de mal au point de vue moral — bien que, nous le savons, l'une ou l'autre de ces deux raisons doive toujours l'accompagner, si l'acte existe en son être individuel [cf. q. 18, art. 9]; — mais ne fait pas abstraction de la raison de bien, en tant que tel, puisque, nous le savons aussi, tout acte de volonté se termine nécessairement à une chose sous une certaine raison de bien. Il suit de là que le péché, ou l'acte humain mauvais, considéré sous sa raison d'acte humain, se spécifie toujours par une certaine raison de bien, ou par un certain objet qui le termine. Et à ce titre, ou de ce chef, la raison de mal n'intervient en rien; car nul être qui agit, et l'être humain pas plus qu'un autre, ne se porte au mal en tant que tel. Il se porte uniquement au bien.

Seulement, il se peut, et cela arrive spécialement pour l'être humain [cf. q. 71, art. 2, *ad 3um*], que telle chose ou tel objet qui, pour tel être, a raison de bien, dit aussi, pour cet être, la raison de mal, selon les divers aspects de la nature de cet être, en telle sorte d'ailleurs que, suivant la hiérarchie des parties de sa nature, si l'objet s'oppose à ce qu'il y a de supérieur en lui, bien qu'il convienne à ce qu'il y a d'inférieur, il aura, pour lui, du point de vue moral, purement et simplement la raison de mal. Si donc le sujet s'y porte, il se portera sur un mal moral;

mais il s'y portera sous la raison de bien physique. Toutefois, et parce qu'il connaît ces deux aspects ou ces deux raisons opposées qui existent dans son objet, s'il ne laisse pas de se porter à son objet, pour la raison de bien qu'il y trouve, malgré la raison de mal qui l'accompagne, il encourra la responsabilité de ce mal; et, pour autant, son acte sera dit mauvais. Mais il est manifeste que cette raison de mal n'est pas ce qu'il cherche dans son objet. D'où il suit qu'elle ne peut pas spécifier son acte, en tant que tel, bien qu'elle accompagne cet acte inséparablement et lui donne son caractère distinctif d'acte mauvais.

Que si nous voulons déterminer ce qui spécifie cet acte mauvais, en tant que *mauvais,* ce n'est plus du côté de l'acte humain en tant que tel et du côté du caractère positif de son objet que nous devons porter notre attention; mais du côté de ce qui constitue la raison de mal, en tant que telle. Or, la raison de mal en tant que telle, est constituée totalement par une raison de *privation*. Et la privation se spécifie non point par le bien que l'on poursuit ou que l'on acquiert, mais par le bien dont on s'éloigne ou que l'on perd. Par conséquent, le péché, considéré, non point sous sa raison générique d'acte humain, ni même sous sa raison complexe d'acte humain mauvais, formant un tout accidentel, mais sous sa raison de chose *mauvaise*, en tant que telle, se spécifiera, non point par les divers objets, au sens positif, dont nous a parlé ici saint Thomas; mais, au contraire, par les biens opposés dont la volonté s'éloigne en se portant vers tels autres objets, et qui ont, de ce fait, de pouvoir graduer ou spécifier les diverses raisons privatives qui constituent les diverses raisons formelles de mal dans la raison générique de mal qui convient à tout péché. C'est ce que nous déclarera expressément saint Thomas lui-même, à l'article 9 de la question présente, *ad 1um*, ainsi que nous le verrons.

Il n'y a donc aucune opposition entre la doctrine du présent article et la doctrine de l'article 6 de la question précédente. Il demeure très sûr que, pour saint Thomas, toute la raison formelle du péché, en tant que tel, se tire de la raison de mal et n'implique en elle-même rien de positif, mais est une pure privation; et que cependant les péchés se spécifient en raison de

ce qui est positif en eux, ou en raison de l'élément matériel; car ils se spécifient, non par ce qu'il y a de péché, ou de mal, en eux; mais par ce qu'il y a de volontaire ou d'acte humain. Seulement, parce que ce qu'il y a ainsi de volontaire et de positif, en eux, sous leur raison d'acte humain, entraîne, par voie de conséquence inséparable et acceptée par la volonté, bien que non directement voulue par elle, la raison de mal et la raison de tel mal, par rapport à tel bien, dont ce bien voulu est la privation, il s'ensuit que la spécification du péché en tant qu'acte humain est la base ou la condition de sa spécification en tant que mal.

Donc, à l'objection, que ce qui est extrinsèque à la raison formelle du péché ne peut pas constituer la différence spécifique du péché, nous répondons : — Ce qui est extrinsèque à la raison formelle du péché et ne lui est uni en rien, non pas même accidentellement, ne peut pas constituer la différence spécifique du péché, nous le concédons. Ce qui est extrinsèque à la raison formelle du péché, mais lui est uni accidentellement, ne peut pas constituer la différence spécifique du péché, constituant directement la différence spécifique de la raison d'acte humain dans le péché, et indirectement ou par voie de conséquence inséparable, la différence spécifique même de la raison du mal, nous le nions. — Or, précisément, l'objet voulu directement par la volonté, et qui spécifie la raison d'acte humain ou volontaire dans le péché, est joint accidentellement, mais inséparablement, à la raison de mal, ou à la privation, qui constitue l'élément formel, dans ce tout qu'est l'acte humain mauvais. — Donc, il pourra fort bien spécifier le péché, en ce sens qu'il constituera directement la différence spécifique de la raison générique d'acte humain dans le péché; et, par voie de conséquence inséparable, la différence spécifique même de la raison générique de mal, pour autant que les biens ainsi voulus marquent et graduent, par les biens opposés dont ils privent, les diverses privations de ces biens.

L'*ad primum* fait observer que « la fin plus que tout a la raison de bien; et voilà pourquoi elle se compare à l'acte de la volonté, qui est primordial dans le péché, comme son objet. En

telle sorte qu'il revient au même de dire que les péchés diffèrent selon les objets ou selon les fins » [cf. ce que nous avons dit plus haut du rôle essentiel de l'objet par rapport à l'acte intérieur de la volonté, q. 19, art. 1, 2].

L'*ad secundum* répond que « le péché n'est pas une pure privation, mais un acte privé de l'ordre qu'il devrait avoir. Et voilà pourquoi les péchés se distinguent plutôt spécifiquement selon les objets des actes que selon les biens opposés dont ils privent ». S'il n'y avait en eux que la raison de mal, nous ne pourrions les distinguer que de cette seconde manière. Mais ce sont des *actes humains* mauvais; et, de ce chef, nous les distinguons comme se distinguent les actes humains, c'est-à-dire par l'objet directement voulu; auquel objet, d'ailleurs, se rattache inséparablement, dès là qu'il s'agit d'un acte humain *mauvais*, la raison de privation, qui se distinguera elle-même, comme nous l'avons expliqué, selon la diversité des biens indûment laissés par le pécheur tandis qu'il se porte à tels et tels autres biens, d'où son acte tire son nom et son espèce. — Ce qui fait dire à saint Thomas, que « même si on veut que les péchés se distinguent en raison des vertus opposées, cela reviendra au même; car les vertus elles-mêmes se distinguent spécifiquement selon les objets, ainsi qu'il a été montré plus haut » (q. 60, art. 5). La raison est facile à saisir. Dans un cas, comme dans l'autre, il s'agit toujours d'acte humain. Et l'acte humain se distingue, comme nous l'avons dit, en raison de ses objets. Seulement, dans un cas nous avons un acte bon, et dans l'autre un acte mauvais. Or, pour l'acte bon, comme il n'y a qu'un seul genre à spécifier, qui est le bien pur et simple, aucune difficulté ne se présente; tandis que pour l'acte mauvais, il y a deux genres qui s'excluent : un bien physique qui est en même temps un mal moral. Et, sans doute, on peut regarder cet acte du côté où il est un mal; mais c'est là, pour l'acte humain, en tant qu'acte humain ou volontaire, une chose accidentelle ou en dehors de l'intention positive. Aussi bien est-il mieux et plus conforme à la nature des choses, en même temps qu'à la logique, de distinguer cet acte humain mauvais qu'est le péché, non pas en raison des biens dont il prive, mais en raison des biens qu'il poursuit;

lesquels biens poursuivis sont, en fait, dans l'acte peccamineux, inséparables de la raison de mal, à cause de la privation qu'ils connotent et qu'ils entraînent. Et c'est pour cela que même la poursuite de ces biens est appelée, en fait, quand il s'agit des péchés et des vices, de noms qui impliquent l'idée de mal et de tel mal par opposition à tel vrai bien dont ils privent.

L'*ad tertium* distingue entre l'objet matériel et l'objet formel. « Rien n'empêche de trouver, en des choses diverses qui diffèrent par l'espèce ou par le genre, une même raison formelle d'objet qui donne au péché son espèce. C'est ainsi que l'orgueil cherche en des choses diverses » une même chose qui est « l'excellence » : il poursuit son excellence en tous les divers biens qu'il recherche. « De même pour l'avarice : elle cherche » en toutes choses « l'abondance de ce qui peut servir à l'usage de la vie humaine ».

Le péché, parce qu'il est un acte humain mauvais, se distingue, comme se distinguent tous les actes humains, par la diversité des objets ou des biens que poursuit le pécheur. Seulement, comme ces biens sont accompagnés de la raison de mal, cette raison de mal, si on la prend en elle-même, se distinguera selon la diversité des biens dont elle est la privation. — Telle est, en peu de mots, la formule exacte à laquelle nous devons nous tenir. Elle traduit, à n'en pas douter, la vraie pensée de saint Thomas; et c'est dans la mesure où elles s'y référeront, qu'il faudra prendre ou laisser les diverses manières de s'exprimer des divers auteurs, qui ont été si divisés sur cette grande question de la spécification des péchés.

Après la distinction foncière et essentielle, nous devons examiner les autres distinctions dont on a coutume de parler au sujet des péchés. — D'abord, la distinction en péchés spirituels et charnels.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si c'est à propos qu'on distingue les péchés spirituels des péchés charnels?

Quatre objections veulent prouver qu'« il n'est pas à propos qu'on distingue les péchés spirituels des péchés charnels ». — La première est le texte de « saint Paul, *aux Galates,* ch. v » (v. 19 et suiv.), où il est « dit : *Les œuvres de la chair sont manifestes : et ce sont la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure, le culte des idoles, les maléfices,* etc. Par où l'on voit que tous les genres de péchés sont des péchés de la chair. Puis donc que les péchés charnels sont les péchés de la chair, il s'ensuit qu'il n'y a pas à distinguer les péchés charnels des péchés spirituels ». — La seconde objection dit que « quiconque pèche marche selon la chair, d'après cette parole de l'Épître *aux Romains,* ch. VIII (v. 13) : *Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; que si, par l'esprit, vous mortifiez la chair, vous vivrez.* Or, vivre ou marcher selon la chair semble constituer la raison du péché charnel. Donc, tous les péchés sont charnels. Et, par suite, il n'y a pas à distinguer les péchés charnels des péchés spirituels ». — La troisième objection arguë de ce que « la partie supérieure de l'âme, qui est l'intelligence ou la raison, est appelée du nom d'esprit, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens* (ch. IV, v. 23) : *Renouvelez-vous dans l'esprit de votre intérieur,* où le mot *esprit* est mis pour le mot *raison,* ainsi que la glose le dit. D'autre part, tout péché qui est commis par la chair dérive de la raison, par voie de consentement; car c'est à la raison supérieure qu'il appartient de consentir au péché, ainsi qu'il sera dit plus loin (q. 74, art. 7). Donc, les péchés spirituels et charnels ne font qu'un et sont les mêmes péchés. Il n'y a donc pas à les distinguer les uns des autres ». — La quatrième objection fait observer que « s'il est quelques péchés qui soient spécialement des péchés charnels, il semble qu'il faudra l'entendre des péchés que l'homme commet contre son corps.

D'autre part, saint Paul dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 18), que *tout péché, quel qu'il soit, que l'homme commet, est un péché étranger à son corps: seul, l'homme qui commet la fornication, pèche contre son corps*. D'où il suivrait que la fornication seule est un péché charnel; alors que cependant l'Apôtre, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 3), énumère aussi l'avarice parmi les péchés charnels ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), dit que des sept péchés capitaux, cinq sont spirituels et deux charnels ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la conclusion établie à l'article précédent. Il rappelle que « les péchés, ainsi qu'il a été dit, tirent leur espèce des objets » sur lesquels ils portent. « Or, tout péché consiste dans l'amour d'un bien périssable qui est aimé indûment; et, par suite, quand ce bien est possédé », on y prend plaisir, ou « on s'y délecte d'une façon désordonnée ». Il s'ensuit que s'il est diverses sortes de délectations, dont les unes puissent être dites spirituelles et les autres charnelles, nous pourrons très légitimement parler de distinctions des péchés en péchés spirituels et péchés charnels. Et précisément, il en est ainsi. « Comme il ressort », en effet, « de ce qui a été dit plus haut », dans le traité des passions, q. 31, art. 4, « il y a une double sorte de délectation. — L'une, qui est propre à l'âme, et qui s'achève dans la seule perception intérieure d'une chose possédée à souhait. Cette délectation peut être appelée spirituelle. Ainsi en est-il de celui qui se délecte dans la louange humaine, ou autre chose de ce genre. — L'autre délectation est corporelle, ou physique. Elle s'achève avec le concours du toucher corporel. Cette délectation peut encore être appelée charnelle. — On appellera donc péchés spirituels, les péchés qui s'achèvent dans une délectation spirituelle » ou mentale; « et péchés charnels, ceux qui s'achèvent dans la délectation charnelle; comme la gourmandise, qui s'achève dans les plaisirs de la table, et la luxure, qui s'achève dans les plaisirs des sexes. C'est pour cela que saint Paul dit dans sa seconde épître *aux Corinthiens*, ch. VII (v. 1) : *Purifions-nous de toute souillure de la chair et*

de l'esprit ». On voit donc, par ces explications de saint Thomas, ce que nous devons entendre, ici, par ces appellations de péchés spirituels et de péchés charnels. Il s'agit de deux grandes catégories, divisant tous les péchés possibles pour l'homme. Étant donné qu'en tout péché l'homme recherche un certain bien qui doit lui procurer un certain plaisir, si le plaisir ainsi poursuivi est d'ordre mental, on aura des péchés spirituels; si, au contraire, le plaisir est d'ordre physique et corporel, intéressant plus spécialement le sens du toucher, on aura des péchés charnels. Cette division est donc plus qu'une division spécifique des péchés; c'est une division générique. Il s'agit, comme nous l'avons dit, de deux grandes catégories, où peuvent et doivent rentrer tous les péchés que les hommes peuvent commettre, en raison de la double sorte de délectation qui divise nécessairement tous ces péchés.

L'*ad primum* explique, avec la glose, que « ces vices dont parle saint Paul sont appelés œuvres de la chair, *non point parce qu'ils s'achèvent dans le plaisir de la chair, mais parce que l'homme, appelé en cet endroit du nom de chair, tandis qu'il vit pour lui-même est dit vivre selon la chair;* et c'est aussi ce que dit saint Augustin au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. II, III). Et la raison de ceci est que tout défaut de la raison humaine », en quoi consiste foncièrement la raison même du péché, « a sa source, d'une certaine manière, dans les sens de la chair ».

« Aussi bien, et par là même, se trouve résolue la *seconde objection* ».

L'*ad tertium* accorde que « dans les péchés même charnels, il y a un certain acte spirituel, savoir un acte de la raison »; en ce sens, du moins, que la raison aurait pu et dû intervenir; « mais la fin de ces péchés, qui est ce d'où ils tirent leur nom, est la délectation de la chair ».

L'*ad quartum* donne encore une première explication empruntée à la glose, pour le texte dont parlait l'objection : « C'est d'une manière spéciale que, *dans le péché de fornication, l'âme est asservie au corps, au point que dans ce moment l'homme est incapable de penser à rien.* Quant au plaisir de la table, bien qu'il soit charnel, il n'absorbe pas la raison à ce degré. — On

peut dire aussi, ajoute saint Thomas, que dans ce péché » de fornication, « il y a une certaine injure contre le corps lui-même, pour autant qu'il est souillé d'une manière indue. Et, à ce titre, ce péché seul mérite d'être dit, en effet, un péché spécial contre le corps. — Quant à la difficulté tirée de l'avarice, appelée aussi un péché charnel dans le texte de saint Paul, on peut dire qu'il s'agit là de l'adultère, qui est la prise de possession injuste de la femme d'autrui. — On peut dire aussi que la chose dans laquelle l'avare se délecte est une chose corporelle ; et, à ce titre, même l'avarice au sens ordinaire peut être comptée parmi les péchés charnels. Toutefois, la délectation elle-même n'est pas dans la chair, mais bien dans l'esprit ; et c'est pour cela que, suivant saint Grégoire, l'avarice est un péché spirituel ».

Les péchés, qui se distinguent spécifiquement selon la nature des objets que le pécheur poursuit, appartiennent, du fait de la délectation ou du plaisir que le pécheur en espère et y recherche, à deux grandes catégories. Les uns sont spirituels, parce que le plaisir qu'ils impliquent est d'ordre intérieur ou mental. Les autres sont charnels, parce que c'est dans le corps et par le corps que se goûtent les plaisirs attachés à leurs objets. — Un nouveau point que saint Thomas examine, et qui est très important, notamment pour la question des péchés capitaux et des péchés qui en dépendent, est de savoir ce qu'il faut penser de l'influence des diverses causes sur la distinction des péchés. Devons-nous dire que les péchés se distinguent en raison de leurs causes, et d'une distinction spécifique?

Cette question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs causes?

Trois objections veulent prouver que « les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs causes ». — La première est que « tout être tire son espèce du même principe qui lui donne

l'être. Or, les péchés tirent l'être de leurs causes. Donc, c'est aussi de leurs causes qu'ils tirent leur espèce. Et, par suite, les péchés diffèrent spécifiquement selon la diversité de leurs causes ». — La seconde objection observe que « parmi les autres causes, la cause matérielle semble avoir le moins de rapport à l'espèce du sujet. Or, l'objet, dans le péché, est comme la cause matérielle. Et puisque c'est d'après l'objet que les péchés se distinguent spécifiquement, à combien plus forte raison se distingueront-ils, d'une distinction spécifique, selon les autres genres de causes », qui sont la cause formelle, efficiente et finale. — La troisième objection apporte divers textes, d'où il semble résulter formellement que les péchés se distinguent, d'une distinction spécifique, d'après leurs diverses causes. C'est d'abord un texte de « saint Augustin », qui « sur cette parole du psaume (LXXIX, v. 17) : *Elle est brûlée par le feu : elle est coupée*, dit que *tout péché provient de la crainte qui humilie mal, ou de l'amour qui embrase mal.* Il est dit aussi, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 16), que *tout ce qui est dans le monde est ou concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie.* Or, une chose est dite être dans le monde, en raison du péché, selon que *se trouvent désignés par ce mot le monde, ceux qui aiment le monde*, ainsi que le marque saint Augustin, dans son traité sur saint Jean. De même, saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales*, distingue tous les péchés selon les sept vices capitaux. Or, toutes ces divisions se réfèrent aux causes des péchés. Donc il semble que les péchés diffèrent spécifiquement, selon la diversité de leurs causes ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « s'il en était ainsi, tous les péchés seraient de même espèce ; car ils proviennent tous d'une même cause. Il est dit, en effet, dans l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 15) : *Le commencement de tout péché est l'orgueil :* et, dans la première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 10), que *la racine de tous les maux est la cupidité.* Puis donc qu'il est manifeste que les péchés se distinguent en diverses espèces, il devient évident qu'ils » ne tirent pas leur espèce de leurs causes, ou qu'ils « ne se distinguent pas spécifiquement selon la diversité de leurs causes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire observer que « les divers genres de causes étant au nombre de quatre, on les attribue diversement aux divers êtres. La cause formelle, en effet, et la cause matérielle regardent proprement la substance d'une chose. Et voilà pourquoi les substances tirent leur distinction spécifique et générique de leur forme et de leur matière. L'agent, au contraire, et la fin », qui sont les deux autres genres de causes, « regardent le mouvement et l'opération. D'où il suit que les mouvements et les opérations se distinguent au point de vue spécifique, d'après ces genres de causes. Mais non pas cependant de la même manière. Car les principes actifs d'ordre naturel » ou physique, « sont déterminés toujours aux mêmes actes; et voilà pourquoi les diverses espèces dans les actes naturels se considèrent non pas seulement en raison des objets qui en sont la fin ou le terme, mais aussi selon les principes actifs : c'est ainsi que l'acte de chauffer et l'acte de refroidir se distinguent spécifiquement en raison du chaud et du froid », ou des qualités actives qui en sont le principe. « Il n'en va plus de même pour « les principes actifs des actes volontaires, comme sont les actes des péchés ». Ces principes « ne sont point nécessités à produire un seul effet. Et de là vient que d'un même principe actif ou d'un même motif peuvent dériver diverses espèces de péchés. C'est ainsi que de la crainte qui humilie mal peut provenir que l'homme vole, et qu'il tue, et qu'il abandonne le troupeau à lui confié; et ces mêmes péchés peuvent procéder de l'amour. Il suit de là manifestement que les péchés ne diffèrent point spécifiquement selon leurs diverses causes actives ou motrices, mais seulement en raison de la diversité de la cause finale. D'autre part, la fin est l'objet de la volonté ». D'où il suit que c'est tout un, pour les péchés, d'être spécifiés par l'objet ou par la fin. « Aussi bien nous avons montré plus haut que les actes humains se spécifient par leur fin » (q. 1, art. 3; q. 18, art. 6). — Nous ne saurions trop faire remarquer l'importance de ce corps d'article, au point de vue des vrais rapports qui existent entre la substance de l'être physique, et la substance, si l'on peut ainsi s'exprimer, de l'acte moral. L'une est constituée par des principes intrinsèques, qui font qu'elle existe, séparée, en elle-même, dis-

tincte, dans sa nature spécifique, du principe qui la cause et du but qui a amené ce principe à la produire. Elle est par sa matière et par sa forme propres, qui ne sont, en elles-mêmes, ni le principe qui les a causées, ni la fin visée par ce principe. La substance de l'acte moral, au contraire, dépend, dans son essence même, de son principe actif et de sa fin. Il n'a pas d'être en dehors d'eux. C'est de là qu'il tire son genre et son espèce. Son principe et sa fin lui tiennent lieu de matière et de forme; en telle sorte cependant que la fin seule fixe déterminément son être et sa nature; car, du même principe, étant donné qu'il s'agit d'un principe non déterminé à un seul acte, peuvent provenir des actes multiples, appartenant à des genres et à des espèces qui n'ont rien de commun. — Par où l'on voit que des quatre genres de causes, il n'en est qu'une, à vrai dire, qui puisse intervenir dans la spécification de l'acte humain, et, par suite, dans la spécification du péché; et c'est la cause finale. Les actes humains et les péchés se distingueront entre eux, du point de vue spécifique et générique, selon que se distinguent et que s'échelonnent ou se subordonnent les diverses fins poursuivies par le sujet qui agit.

Notons que la fin dont il s'agit ici est proprement la fin immédiate qui termine tout de suite l'acte de la volonté, non la fin médiate, qui a plutôt raison de motif ou de principe. Si, par exemple, l'homme vole pour satisfaire sa passion de luxure, ou au contraire pour faire l'aumône, la fin qui spécifie proprement et immédiatement, c'est la fin qui consiste à prendre le bien d'autrui [cf. q. 1, art. 3, *ad 3um*].

L'*ad primum* fait remarquer que « les principes actifs, dans l'acte volontaire, parce qu'ils ne sont point déterminés à un seul » effet et que plusieurs actes peuvent en sortir indifféremment, « ne suffisent pas à produire les actes humains, si la volonté n'est point déterminée à l'un » plutôt qu'à l'autre « par l'intention de la fin, comme on le voit par Aristote, au neuvième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 4; Did., liv. VIII, ch. v, n. 3, 4). Et voilà pourquoi c'est la fin qui achève l'être et l'espèce du péché ». — Le principe actif, dans cette réponse, est pris pour tout ce qui est requis, du côté de l'homme, à l'effet de pouvoir agir véritablement, soit du côté du sujet, soit du

côté de l'objet, soit du côté des circonstances, comme on le voit par le texte d'Aristote auquel renvoie ici saint Thomas. Et c'est quand l'homme est ainsi complètement à même d'agir qu'il faut, pour qu'il agisse, en effet, que la volonté se détermine par un libre choix à faire ceci plutôt que cela, alors que les deux étaient également en son pouvoir. Or, ce choix se fixe du fait qu'il tombe et s'arrête sur *tel objet* plutôt que sur tel autre; ce que saint Thomas appelle ici l'*intention de la fin*. Par où l'on voit que les mots intention et choix sont pris ici à peu près l'un pour l'autre.

L'*ad secundum* rappelle que « les objets, si on les compare aux actes extérieurs, ont raison de matière sur laquelle porte l'acte; mais selon qu'on les compare à l'acte intérieur de la volonté, ils ont raison de fins; et c'est à ce titre qu'ils spécifient l'acte. Quoique, même selon qu'ils ont raison de matière sur laquelle porte l'acte, ils aient aussi raison de termes, par lesquels les mouvements se spécifient, comme on le voit au cinquième livre des *Physiques* (ch. I, n. 3; de S. Th., leç. 1), et au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 3; de S. Th., leç. 5). Et toutefois même les termes du mouvement donnent l'espèce aux mouvements, en tant qu'ils ont raison de fin » (cf., à ce sujet, l'article 3 de la question 1). — Ces multiples nuances marquées successivement ici par saint Thomas et ramenées toutes, en ce qui est de la spécification des actes, à la raison de fin, confirment la doctrine du corps de l'article, de tous points conforme à celle de l'article 3, question 1, où nous avons vu que l'acte, *parce qu'il est un mouvement*, ne peut absolument être spécifié, s'il s'agit de l'acte libre, que par la cause finale, n'ayant point, comme les *substances*, de matière et de forme et ne pouvant être suffisamment déterminé par son principe actif en tant que tel.

L'*ad tertium* fait observer que « ces divisions des péchés ne sont point données pour marquer leurs diverses espèces, mais pour manifester les diverses causes qui concourent à les produire ». — C'est donc plutôt du côté du principe actif et de ses dispositions plus ou moins prochaines en fonction de tel acte à produire que l'on parle de ces sources diverses. Mais ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher, au sens propre et immédiat,

la spécification de tel acte, même peccamineux. Elle se tire tout entière de la nature de l'objet sur lequel porte immédiatement et se fixe la volonté (cf. q. 1, art. 3, *ad 3um*). — Pour ce qui est de la spécification due à la fin, considérée comme circonstance surajoutée, nous en reparlerons à l'article 9 de cette question.

Des causes qui peuvent intervenir, au sujet des péchés, seule la cause finale les spécifie à proprement parler. Encore faut-il qu'elle ait raison de cause finale, au sens strict; et non pas simplement qu'elle ait raison de motif poussant à agir; car, de ce chef, elle pourrait n'avoir que raison de principe actif et ne suffirait pas à spécifier l'acte, s'il n'y avait, proprement, une fin particulière qui fait que c'est tel acte et non tel autre que produit l'agent libre ou indéterminé. D'un mot, il n'y a que ce qui fait qu'on produit *tel acte* qui spécifie cet acte; et ceci n'est autre que la raison même de cet acte en tant que tel ou, pour la volonté, la raison de fin précise fixant son indétermination de vouloir à vouloir déterminément *cela*. — Une autre division des péchés est celle qui consiste à les diviser en péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même. Cette division, comme nous en avertissait saint Thomas au début de la question, se prend du côté de ceux contre qui l'on pèche. La première et la seconde considéraient les péchés dans leur nature propre ou dans la propriété qui en découle; la troisième les considérait dans leurs causes. Celle-ci les considère dans la personne qu'ils atteignent ou contre laquelle ils sont. Et saint Thomas se demande s'il est à propos de les distinguer de ce chef.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si le péché est bien distingué en péché contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain ?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'est pas bien distingué en péché contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même ». — La première dit que « ce qui est commun à tout

péché ne doit pas être mis comme une des parties dans la division des péchés. Or, il est commun à tout péché d'être contre Dieu. On trouve, en effet, dans la définition du péché, qu'il est *contre la loi de Dieu*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 6). Donc, on ne doit pas faire du péché contre Dieu une partie distincte dans la division des péchés ». — La seconde objection remarque que « toute division doit se faire par des choses qui s'opposent. Or, ces trois genres de péchés ne sont point opposés; car quiconque pèche contre le prochain, pèche aussi contre lui-même et contre Dieu. Donc, la division du péché en ces trois choses est une mauvaise division ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est extrinsèque à une chose ne saurait lui donner son espèce. Or, Dieu et le prochain sont en dehors de nous. Donc, ils ne peuvent distinguer nos péchés selon leur espèce. Et, par suite, cette division du péché ne vaut pas ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Isidore », qui, « dans son livre *du Souverain Bien* (ou plutôt l'auteur de la *Summa sententiarum*, tr. III, ch. XVI), distinguant les péchés, affirme que l'*homme est dit pécher contre lui-même, contre Dieu et contre le prochain* ». Cette dictinction est depuis longtemps universellement reçue dans l'Église.

Au corps de l'article, saint Thomas va la justifier. Il rappelle que « le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 1), est un acte désordonné. — Or, nous trouvons trois sortes d'ordres qui doivent exister dans l'homme. — L'un, par rapport à la règle de la raison; en tant que toutes nos actions et toutes nos passions doivent être mesurées selon la règle de la raison. — L'autre, par rapport à la règle de la loi divine, que l'homme doit suivre en toutes choses. — Et si l'homme était naturellement fait pour vivre seul, ces deux ordres suffiraient. Mais parce que l'homme est naturellement fait pour vivre en société et pour la cité, comme il est prouvé au premier livre des *Politiques* (ch. 1, n. 8 et suiv.; de S. Th., leç. 1), il s'ensuit qu'un troisième ordre est nécessaire, celui qui ordonne l'homme aux autres hommes avec lesquels il doit vivre. — De ces trois ordres, le second contient le premier et le dépasse. Tout ce qui, en effet, est contenu sous l'ordre de la raison est aussi contenu sous l'ordre de Dieu;

mais certaines choses sont contenues sous l'ordre de Dieu, qui dépassent la raison humaine, comme sont les choses de la foi, et tout ce qui n'est dû qu'à Dieu seul. Et voilà pourquoi celui qui pèche en ces choses-là est dit pécher contre Dieu ; comme l'hérétique, le sacrilège, le blasphémateur. — Pareillement aussi, le premier contient le troisième et le dépasse. Car en tout ce qui nous ordonne au prochain, nous devons nous conduire selon la règle de la raison ; mais, en certaines choses, nous devons suivre la raison fixant ce qui nous regarde et ne fixant plus ce qui regarde le prochain. Aussi bien, quand l'homme pèche sur ces derniers points, il est dit pécher contre lui-même, comme on le voit pour le glouton, le luxurieux, le prodigue. — Que si l'homme pèche dans les choses qui l'ordonnent au prochain, il est dit pécher contre le prochain, comme on le voit pour le voleur et l'homicide ».

L'homme, qui doit, comme agent moral, se conduire en tous ses actes selon la règle de ces actes peut avoir à observer une double règle : la règle de sa raison, et celle de la raison divine surajoutée. Par chacune de ces deux règles, il est ordonné d'une triple manière ou par rapport à un triple objet : en lui-même, d'abord, afin que tout ce qui est en lui soit à sa place ; par rapport à Dieu, ensuite, afin qu'il fasse à Dieu la place qui lui revient ; enfin, par rapport aux autres hommes avec lesquels il vit, afin qu'il les traite selon que le demande la place qu'ils ont par rapport à lui. — De ces trois ordres, le premier, pour autant qu'il implique la détermination de la raison fixant à l'homme ce qu'il doit être en lui-même, est compris dans l'ordre de la raison divine, qui fixe également ce même ordre ; car la raison humaine n'est jamais que la manifestation de la raison divine. Mais il est dépassé par elle ; car la raison divine ajoute à la raison de l'homme tout ce qui est de l'ordre surnaturel. Il s'ensuit que si l'homme pèche contre cet ordre surnaturel, il pèche à un titre spécial contre Dieu, méprisant son ordre formel. Il pèchera aussi contre Dieu, à un titre spécial, toutes les fois qu'il ne lui rendra pas les devoirs qui lui sont dus, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. — Dans ses rapports avec les autres hommes, l'homme pourra pécher et pèchera, en effet, toutes les

fois qu'il ne les traitera pas selon que la double règle de la raison humaine et divine demande qu'il les traite. — Et parce que cet ordre est distinct de celui que la même double raison humaine et divine lui marque en ce qui le concerne lui-même personnellement, de là vient qu'on a ces deux sortes de péchés qui se distinguent nettement les uns des autres : les péchés de l'homme contre le prochain et les péchés de l'homme contre lui-même.

Après nous avoir montré la parfaite légitimité de la distinction dont il s'agit, saint Thomas la ramène à la distinction marquée dans le premier article, qui est, nous l'avons dit, la vraie distinction foncière, savoir celle qui se tire de l'objet. C'est qu'en effet « les choses qui ordonnent l'homme à Dieu, au prochain et à lui-même sont des choses diverses ». Il est ordonné à Dieu par ce qui se réfère à l'Être de Dieu comparé au sien ; au prochain, par ce qui se réfère à l'être du prochain comparé au sien ; à lui-même, par ce qui se réfère à son être propre. « Il s'ensuit que cette distinction des péchés est en raison des objets qui diversifient spécifiquement les péchés entre eux. Aussi bien cette distinction des péchés est proprement une distinction qui est selon leurs diverses espèces. Puisque aussi bien même les vertus, auxquelles les péchés s'opposent, se distinguent spécifiquement selon cette différence. Il est manifeste, en effet, d'après ce qui a été dit jusqu'ici, que par les vertus théologales l'homme est ordonné à Dieu ; par la tempérance et la force, à lui-même ; par la justice, au prochain ». Tous les objets des diverses vertus, qui, proprement, les spécifient, se réfèrent à l'un ou à l'autre de ces trois sujets : Dieu, le prochain ou l'homme lui-même qui agit. Et parce que tous les péchés se disent par opposition à quelque vertu, opposition qui les spécifie selon la nature même des objets des vertus, il s'ensuit que, très véritablement et d'une façon tout à fait propre, la distinction dont il s'agit se réfère à la distinction spécifique des péchés.

L'*ad primum* accorde que « pécher contre Dieu, selon que l'ordre qui regarde Dieu comprend tout l'ordre humain, est chose qui se retrouve en tout péché. Mais pour autant que l'ordre de Dieu excède les deux autres ordres » et désigne quelque chose

qui lui appartient en propre, « de ce chef le péché contre Dieu est un genre spécial de péché ».

L'*ad secundum* répond, complétant cette doctrine, que « lorsqu'on a deux choses dont l'une est comprise dans l'autre, si on les distingue l'une de l'autre, la distinction s'entend non pas en raison de ce qui de l'un est compris dans l'autre, mais en raison de ce par quoi l'un dépasse l'autre. On le voit par la distinction des figures » géométriques « et des nombres. Si, en effet, on distingue le triangle du carré, ce n'est pas selon qu'il est contenu en lui, mais selon que le carré le dépasse ; et pareillement pour le nombre trois et le nombre quatre ».

L'*ad tertium* dit que « Dieu et le prochain, bien qu'ils soient extérieurs au sujet qui pèche », à les considérer dans leurs substances respectives, « ne sont pourtant pas étrangers à l'acte du péché, mais au contraire ils se comparent à cet acte comme ses objets propres ».

Et ce dernier mot nous montre de nouveau que nous retrouvons, dans cette distinction, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la distinction première et foncière des péchés, celle qui proprement les spécifie et qui se tire de leurs objets. Toutefois, nous devons remarquer que l'objet est plutôt considéré ici en raison d'une privation qu'il connote, et non pas sous la raison de chose positive vers laquelle on se porte. C'est toujours, en effet, parce qu'on cherche un certain bien à soi que, conséquemment, on se porte à vouloir ce qui est contre le bien de Dieu ou contre le bien du prochain; de même d'ailleurs que lorsqu'on pèche contre l'ordre de la raison en soi-même, c'est parce qu'on cherche un bien sensible incompatible avec ce bien de la raison. — Après la distinction en raison de la nature du péché ou de sa propriété, et la distinction en raison de ses causes, et la distinction en raison des sujets qu'il atteint, nous devons considérer la distinction qui se tire de ses effets, ou des responsabilités qu'il fait encourir.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la division des péchés qui se tire du côté des peines auxquelles ils obligent est une division qui diversifie l'espèce ?

Trois objections veulent prouver que « la division des péchés qui se tire des peines auxquelles ils obligent », selon que les uns sont dits mortels et les autres véniels, « est une division qui diversifie l'espèce » ; en d'autres termes, que les péchés mortels et les péchés véniels, en tant que tels, constituent des péchés spécifiquement distincts. — La première est que « des choses qui diffèrent à l'infini ne peuvent point être d'une même espèce, ni même d'un même genre. Or, le péché véniel et le péché mortel diffèrent à l'infini. Au péché véniel, en effet, est due une peine temporelle ; au péché mortel, une peine éternelle. Et la mesure de la peine correspond à la grandeur de la faute, selon cette parole du *Deutéronome*, ch. XXV (v. 2) : *Selon le degré de la faute sera la mesure des coups*. Donc, le péché véniel et le péché mortel n'appartiennent pas à un même genre, bien loin d'être d'une même espèce ». — La seconde objection fait remarquer que « certains péchés sont mortels dans leur genre, comme l'homicide et l'adultère ; et d'autres véniels dans leur genre, comme la parole inutile ou le rire superflu. Donc, le péché mortel et le péché véniel diffèrent spécifiquement ». — La troisième objection dit que « le péché est à la peine ce que l'acte vertueux est à la récompense. Or, la récompense est la fin de l'acte vertueux. Donc, la peine est la fin du péché. Et puisque les péchés se distinguent spécifiquement selon leurs fins, ainsi qu'il a été dit (art. 3), il s'ensuit qu'ils se distinguent aussi spécifiquement selon la peine qu'ils méritent ».

L'argument *sed contra* fait observer que « ce qui constitue l'espèce est antérieur, comme différence spécifique. Or, la peine suit la coulpe, comme son effet. Donc, les péchés ne diffèrent point spécifiquement selon le mérite de la peine ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans les êtres qui diffèrent spécifiquement, on trouve une double différence. L'une est celle qui constitue la diversité des espèces, et cette différence ne se trouve jamais que dans les êtres qui sont d'espèce différente; telles sont les différences de raisonnable et de non-raisonnable, d'animé et d'inanimé. L'autre différence est celle qui suit la diversité de l'espèce. Cette différence, bien qu'elle soit, en quelques-uns, la suite de la diversité de l'espèce, peut se trouver en d'autres qui sont de même espèce. C'est ainsi que le blanc et le noir suivent la diversité spécifique du corbeau et du cygne; et cependant on trouve cette même diversité parmi les hommes qui sont de même espèce ». On la trouve aussi, du reste, jusque parmi les cygnes, bien que d'ordinaire le cygne nous apparaisse comme caractérisé par sa blancheur, à l'opposé du corbeau que sa noirceur caractérise.

« Nous dirons donc, poursuit saint Thomas, que la différence de véniel et de mortel, dans le péché, ou toute autre différence qui se tire du côté de la peine, ne peut pas être une différence constituant la diversité de l'espèce. C'est qu'en effet, ce qui est accidentel ne saurait jamais constituer l'espèce. Or, ce qui est en dehors de l'intention du sujet qui agit est chose accidentelle, comme on le voit au second livre des *Physiques* (ch. v, n. 3 et suiv.; de S. Th., leç. 8, 9). Et puisque la peine est en dehors de l'intention de celui qui pèche, il s'ensuit manifestement qu'elle est chose accidentelle au péché, du côté de celui qui pèche. Toutefois, elle est ordonnée au péché par une cause extérieure, savoir par la justice du juge qui, selon les diverses conditions des péchés, inflige des peines diverses. Et voilà pourquoi la différence qui provient du mérite de la peine peut bien être une suite de la diversité de l'espèce dans les péchés; mais elle ne constitue pas cette diversité de l'espèce ».

Cette première conclusion posée, saint Thomas ajoute une seconde considération qui confirme, non moins que la première conclusion que nous venons de voir, la doctrine exposée plus haut, à propos du dernier article de la question précédente et du premier article de la question actuelle. Nous y avions distingué deux choses dans le péché : la raison d'acte humain affecté

d'ailleurs de la raison de mal, car le péché est un acte humain mauvais; et cette raison de mal qui affecte l'acte humain mauvais. Or, nous avions marqué, avec saint Thomas qui vient de nous le rappeler ici en termes exprès, que le péché se spécifiait non par ce qui touche en lui à la raison de mal, mais par ce qui touche à la raison d'acte humain, c'est-à-dire par ce que le pécheur se propose en péchant. Et il se propose, non la raison de mal, en tant que telle, mais un certain bien, d'ailleurs inséparable, dans ce cas, de la raison de mal; d'où la raison de péché. D'où nous concluions avec saint Thomas que la raison de mal, dans le péché, s'ajoute à la raison d'acte humain et suit son espèce, mais ne la constitue pas, bien qu'elle soit, comme nous l'avons dit, tout ce qu'il y a de formel dans le péché. Et de même, comme nous venons de le voir, pour la raison de peine.

Mais si la raison de mal, au sens de coulpe, ne constituait pas l'espèce du péché, étant, par elle-même, en dehors de l'intention du pécheur, elle était cependant, nous venons de le rappeler, ce qui constituait la raison de péché, à titre d'élément formel. Et c'est à ce titre, comme va nous l'expliquer saint Thomas, que sa diversité graduera ou réglera la différence de véniel et de mortel dans le péché. « La différence de véniel et de mortel, dans le péché, suit la diversité de la raison de désordre qui complète la raison de péché. Or, il y a un double désordre. L'un, qui consiste dans la soustraction du principe de l'ordre; l'autre, qui, tout en sauvant le principe de l'ordre, constitue un trouble dans ce qui vient après ce principe. C'est ainsi, par exemple, que dans le corps de l'animal le désordre de la complexion va parfois jusqu'à la destruction du principe vital; et alors, c'est la mort. D'autres fois, le principe vital demeurant sauf, il se produit un désordre dans les humeurs; et alors, c'est la maladie. Dans les choses de la morale, le principe de tout l'ordre est la fin dernière, qui est aux choses de l'action ce que le principe qui ne se démontre pas est dans l'ordre spéculatif, ainsi qu'il est dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8). Il suit de là que si l'âme va, dans le désordre, par le péché, jusqu'à se détourner de la fin dernière qui est Dieu,

à qui nous sommes unis par la charité, alors le péché est mortel. Si, au contraire, le désordre se produit en deçà du fait de se détourner de Dieu, dans ce cas c'est le péché véniel », c'est-à-dire qui n'entraîne pas un mal irréparable. « De même, en effet, que dans les choses corporelles le désordre de la mort, qui est constitué par la perte du principe vital, est irréparable pour la nature; tandis que le désordre de la maladie peut se réparer, parce que le principe vital demeure sauf; pareillement, dans les choses qui regardent l'âme »; et cela aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre moral. « Car celui qui dans les choses de la spéculation erre sur les principes ne peut absolument pas être persuadé; celui qui, au contraire, bien qu'il se trompe » sur certaines conclusions, « conserve cependant les principes, pourra, à l'aide des principes, être ramené. De même, dans les choses de l'action. Celui qui, en péchant, se détourne de la fin dernière, pour autant qu'il est de la nature du péché, a une chute irréparable; et, pour autant, il est dit pécher mortellement, passible d'une peine éternelle. Celui, au contraire, qui pèche en deçà de cette aversion », c'est-à-dire sans se détourner de Dieu, mais seulement ralentissant sa marche vers Lui, « celui-là, dans la raison même de son péché, a un désordre réparable; car le principe » de l'ordre « demeure sauf; et, pour autant, il est dit pécher véniellement, en ce sens qu'il ne pèche pas de façon à mériter une peine qui ne finisse pas ».

L'*ad primum* complète excellemment cette doctrine et formule, de la façon la plus expresse, tout ce que nous avons établi à propos de la nature du péché. — « Le péché mortel et le péché véniel diffèrent à l'infini, du côté de l'aversion », ou du côté du désordre, du côté du mal, qui est l'élément formel dans la raison de péché et qui gradue la peine, comme nous venons de le voir; « mais non du côté de ce vers quoi se porte le pécheur, qui est l'objet du péché » en tant qu'acte humain, « et d'où le péché tire son espèce ». Saint Thomas pouvait-il marquer plus clairement que la raison de mal, dans le péché, se distingue complètement de ce qui constitue l'espèce du péché, cette espèce dépendant tout entière de l'objet positif, qui spécifie l'acte humain dans le péché? « Aussi bien », conclut le saint Docteur, répondant à l'objection,

« rien n'empêche que dans une même espèce » de péché « se trouve et le péché mortel et le péché véniel »; car la raison de véniel et de mortel se tire de la raison de désordre, qui n'est pas ce qui spécifie le péché. « C'est ainsi que le premier mouvement, dans le genre adultère », qui est vraiment un péché et un péché d'adultère, « est un péché véniel », pour certaines raisons d'imperfections du côté de cet acte, qui cependant le laissent dans la même espèce de péché; « et », inversement, « la parole inutile, qui, le plus souvent, est un péché véniel, peut aussi », en raison de certaines circonstances, qui cependant ne modifient point son espèce, « être un péché mortel ». — Il est donc bien manifeste que la raison de mal est chose distincte de ce qui constitue l'espèce du péché, bien qu'elle soit l'élément formel dans la raison du péché. — La doctrine de saint Thomas, sur ce point, comme nous l'avions déjà noté et comme nous venons de le voir expressément ici, ne doit faire aucun doute.

L'*ad secundum* dit que « s'il se trouve des péchés qui soient mortels dans leur genre et des péchés qui soient véniels dans leur genre, cela prouve que cette différence suit la diversité spécifique des péchés, mais non qu'elle la cause. D'ailleurs, cette différence peut se trouver même en des péchés qui sont de même espèce, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait remarquer que « la récompense est de l'intention de celui qui mérite ou qui fait l'acte de vertu; tandis que la peine n'est pas de l'intention de celui qui pèche : elle est bien plutôt contre sa volonté. Et, par suite, il n'y a pas similitude dans les deux cas ». — Ici encore, nous voyons que la raison de mal, qu'il s'agisse du mal de coulpe ou du mal de peine, ne peut pas être invoquée dans la spécification du péché, parce qu'elle est en dehors de l'intention du sujet qui agit; et cela seul peut spécifier son acte, même mauvais, qui est de son intention ou qu'il se propose.

La distinction des péchés en péchés mortels et en péchés véniels, qui se tire du côté des obligations que le péché entraîne, peut bien suivre la différence spécifique des péchés; mais, en aucun cas, elle ne saurait la constituer, pour cette raison très

simple que ce qui touche à la peine ne rentre pas dans l'intention du sujet qui agit. — Une autre distinction est celle qui divise les péchés en péchés de commission et péchés d'omission. Que penser de cette distinction ? Devons-nous la tenir pour une distinction spécifique ?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché de commission et le péché d'omission diffèrent spécifiquement ?

Trois objections veulent prouver que « le péché de commission et celui d'omission diffèrent spécifiquement ». — La première est que « le délit se divise contre le péché, au second chapitre de l'Épître *aux Éphésiens* (v. 1), où il est dit : *Quand vous étiez morts dans vos délits et dans vos péchés.* D'autre part, la Glose dit, au même endroit : *Les délits, c'est-à-dire ne faisant pas ce qui est prescrit; les péchés, c'est-à-dire faisant ce qui est défendu.* D'où il suit que par le délit nous devons entendre le péché d'omission ; et par le péché, le péché de commission. Donc, ils diffèrent spécifiquement, étant les membres opposés d'une même division, à titre d'espèces diverses ». — La seconde objection dit qu' « il convient par soi au péché d'être contre la loi de Dieu, puisque ceci rentre dans sa définition, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 71, art. 6). Or, dans la loi de Dieu, autres sont les préceptes affirmatifs contre lesquels va le péché d'omission, et autres les préceptes négatifs, auxquels s'oppose le péché de commission. Donc, le péché de commission et le péché d'omission diffèrent spécifiquement ». — La troisième objection remarque que « la commission et l'omission diffèrent comme l'affirmation et la négation. Or, l'affirmation et la négation ne peuvent pas être d'une même espèce, car la négation n'a pas d'espèces. Aristote dit, en effet (au livre IV des *Physiques*, ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 11), que *le non-être n'a ni espèces ni différences.* Donc, l'omission et la commission ne peuvent pas être d'une même espèce ».

L'argument *sed contra* oppose que « dans une même espèce de péché, on trouve l'omission et la commission. L'avare, par exemple, prend ce qui est aux autres, où se trouve le péché de commission ; et il ne donne pas de ce qui lui appartient, à qui il devrait donner, ce qui est un péché d'omission. Donc, l'omission et la commission ne diffèrent point spécifiquement ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « dans les péchés se trouve une double différence : l'une, matérielle ; et l'autre, formelle. La différence matérielle se prend en raison de l'espèce naturelle des actes du péché ; la différence formelle, selon l'ordre à une même fin propre, qui est l'objet du péché ». Cette fin est ce que le sujet qui agit se propose directement et immédiatement dans son acte, ordonnant à cela tout ce qu'il peut vouloir ou faire. C'est la fin telle que nous l'avons définie à l'article 3 de la question 1 ; la même dont nous avons parlé à l'article 3 de la question présente, et qui s'identifie, comme nous en avertit de nouveau ici saint Thomas, à l'objet dont nous avons parlé à l'article premier de cette même question. Il est donc bien évident que cette raison formelle n'a rien à voir avec la raison de mal que saint Thomas appelait, à l'article 6 de la question précédente, l'élément formel dans la raison de péché. Ce que saint Thomas appelle différence formelle, ici, constitue, avec ce qui peut avoir raison de matière ou de genre par rapport à elle, ce que nous appelions, à l'article 6 de la question précédente, l'élément matériel, qui, joint à l'élément formel, constitué par la raison de mal, donnait la raison totale ou complète de péché, c'est-à-dire d'acte humain mauvais. La différence formelle dont il est question ici est la différence formelle constituant la raison d'acte humain, et non pas la différence formelle constituant la raison de péché. C'est elle qui est constituée par la fin propre du sujet qui agit et qui, au sens tout à fait formel, a raison d'objet propre, par rapport à cet acte, considéré comme acte humain ou moral, à prendre le mot moral dans le sens de responsable ou de libre, non dans le sens de conforme ou de contraire aux règles de cet acte [cf. q. 1, art. 3]. Cette fin ou cet objet spécifie directement l'acte moral ou humain, au sens que venons de dire, et peut se distinguer de ce qui constitue l'être spécifique

de cet acte considéré seulement sous sa raison d'acte physique. « Aussi bien, remarque saint Thomas, on trouve des actes qui, matériellement » ou en tant qu'actes physiques, « appartiennent à des espèces différentes, lesquels cependant se trouvent formellement dans une même espèce de péché », au sens d'acte humain mauvais, et selon qu'il s'agit de la spécification propre de cet acte humain mauvais, spécification qui se fait, nous l'avons dit, non point du côté de la raison de mal, mais du côté de la raison d'acte humain, « parce qu'ils sont ordonnés à une même fin. C'est ainsi qu'à une même espèce d'homicide » ou à la même et seule espèce de cet acte, procédant de l'agent moral responsable, qui s'appelle du nom d'homicide, et qui consiste dans le meurtre injuste d'un être humain, « se rattachent », comme diversités purement matérielles, ces actes multiples et divers en eux-mêmes ou physiquement, qui sont « le fait d'étrangler, ou de lapider, ou de percer, bien que ces actes soient spécifiquement différents du point de vue de l'espèce physique » [cf. q. 1, art. 3, *ad 3um*].

« Ainsi donc, poursuit saint Thomas, si nous parlons de l'espèce du péché d'omission et de commission matériellement, nous dirons qu'ils diffèrent en espèce; à prendre toutefois le mot espèce dans un sens large, et pour autant que la négation ou la privation peuvent avoir une espèce » : la négation ou la privation n'ont pas d'espèce en elles-mêmes, puisqu'elles disent le non-être; mais elles se ramènent à l'espèce de l'être positif qu'elles nient ou dont elles privent; c'est ainsi que le fait de ne pas aller à la messe se ramène, comme espèce, au fait d'aller à la messe, seulement par mode de négation. « Mais si nous parlons de l'espèce du péché de commission et d'omission formellement, dans ce cas ils ne diffèrent point spécifiquement, parce que l'un et l'autre sont ordonnés à une même fin et procèdent d'un même motif ». Il s'agit, manifestement, des péchés d'omission et de commission se référant à un même objet formel d'acte humain; car s'il s'agissait d'omission et de commission se référant à des objets formels différents, les deux espèces d'actes seraient diverses formellement et non pas seulement matériellement : tel, par exemple, le péché de commission qui consiste à manger de la

viande un jour défendu ; et le péché d'omission qui consiste à manquer la messe un jour de précepte. Saint Thomas donne deux exemples de l'omission et de la commission se référant à un même objet formel et se distinguant seulement d'une façon matérielle. Tel « l'avare », qui, « pour ramasser de l'argent », objet formel de l'avarice, « prend ce qui est aux autres », ce qui est un péché de commission spécifié par la raison de vol, « et ne donne point ce qu'il devrait donner », péché d'omission spécifié par la raison contraire de libéralité, dont il est la négation. Tel encore « le glouton », qui, « pour satisfaire sa gloutonnerie, mange plus qu'il ne faut », péché de commission spécifié par l'objet formel du glouton, « et omet les jeûnes prescrits. Et, ajoute saint Thomas, on peut voir la même chose en tous les autres cas semblables. Car toujours, dans les choses, la négation est basée sur une affirmation, qui en est en quelque sorte la cause. Aussi bien, dans les choses de la nature, il appartient à une même raison que le feu chauffe et qu'il ne refroidisse pas ».

Donc, le péché d'omission, qui implique essentiellement une négation, ou la non-observation d'une chose prescrite, est fondé, comme nature ou comme espèce, sur l'affirmation ou sur l'observation d'une chose positive. C'est de là qu'il tire son espèce ou sa nature propre, en tant qu'omission. Mais, à ce titre, il peut n'avoir que la raison de chose matérielle, par rapport à une fin spéciale que se proposera le sujet qui agit. Et il en sera de même du péché de commission, qui a lui aussi son espèce propre, fixée par tel objet sur lequel il porte, mais qui peut être ordonné à une fin spéciale, directement voulue par le sujet qui agit. Dans ce cas, et si tous ces deux péchés d'omission et de commission sont ordonnés à une même fin, ils constituent bien, matériellement, des péchés différents, qui diffèrent même entre eux d'une différence spécifique ; mais ils se rattachent tous deux à une même espèce formelle de péché qu'ils ne diversifient pas en elle-même. Car dans toute espèce formelle de péché, on peut trouver des péchés d'omission et de commission, qui, *bien que spécifiquement distincts entre eux*, ne diversifient point l'espèce formelle du péché auquel ils sont ordonnés et qui les commande.

L'*ad primum* rappelle, d'un mot, toute cette doctrine qui vient

d'être exposée : « La division qui se fait par l'omission et la commission n'est point une division qui regarde diverses espèces formelles », quand l'une et l'autre sont ordonnées à un même acte, ou à un même objet, ou à une même fin du côté du sujet qui s'en rend coupable, « mais seulement diverses espèces matérielles, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* doit être particulièrement noté pour ce qu'il nous dit de la nécessité des préceptes, de leurs différences et de leurs rapports avec la raison de péché. « Il a été nécessaire, déclare saint Thomas, que dans la loi de Dieu fussent proposés divers préceptes négatifs et affirmatifs, pour amener par degrés les hommes à la vertu, faisant que d'abord ils s'abstiennent du mal, ce qui est le propre des préceptes négatifs, et puis qu'ils pratiquent le bien, ce à quoi nous amènent les préceptes positifs. Par où l'on voit que les préceptes affirmatifs et négatifs », quand ils se correspondent et sont ordonnés à une même fin, « n'appartiennent pas à des vertus diverses, mais à divers degrés d'une même vertu. D'où il suit qu'ils ne sont pas contraires à des péchés qui soient de diverses espèces » formelles. C'est ainsi que la fin de la vertu de tempérance est que l'homme soumette à la raison les délectations du sens du toucher. Pour atteindre ce but, la loi commandera d'abord à l'homme de ne pas faire d'excès dans le boire et le manger; et ce sera un précepte négatif, auquel s'opposera le péché de commission. Mais puis, la loi commandera aussi de pratiquer certaines mortifications positives de nature à dompter plus encore le sens du toucher; et l'on aura le précepte affirmatif, auquel s'opposera le péché d'omission. Or, soit l'un et l'autre de ces préceptes, soit les péchés qui leur sont opposés, tout cela est spécifié, formellement, par une même fin ou un même objet qui est la fin et l'objet de la vertu de tempérance. — Saint Thomas ajoute une seconde réponse, tirée de ce qui spécifie proprement le péché. « Il y a aussi, nous dit-il, que le péché n'a point son espèce du côté de l'aversion », qui constitue en lui sa raison de mal, « parce que de ce chef il est une négation ou une privation ; mais du côté par où il se porte vers quelque chose, ce qui fait qu'il est un certain acte » (et nous retrouvons, dans ces mots, toute la doc-

trine, soulignée par nous, à propos de l'article premier de cette question). Puis donc que le précepte, en raison de sa violation, est ce qui donne au péché sa raison de mal, le péché n'ayant rapport au précepte qu'en tant qu'il en est la violation, « il s'ensuit que ce n'est point en raison des divers préceptes de la loi que se diversifient spécifiquement les péchés ».

Cette seconde réponse de saint Thomas nous fait toucher du doigt le point précis d'où partent les confusions de tant d'auteurs qui n'arrivent pas à entendre sa vraie doctrine sur la spécification des péchés. Quand saint Thomas nous parle de cette spécification, il s'agit toujours, dans sa pensée, de ce qui fait que l'acte peccamineux est de telle espèce, et non de telle autre, *parmi les actes humains*. Il ne s'agit pas *des diverses raisons de mal qui peuvent se trouver en lui*. Et voilà pourquoi, d'après le saint Docteur, l'acte peccamineux n'est jamais que d'une seule espèce, *celle-là même que lui donne l'objet formel que poursuit le sujet qui agit* : et cependant, cet acte peccamineux, restant lui-même et de cette seule espèce, pourra avoir en lui *autant de raisons diverses de mal, qu'il excluera*, par lui-même, c'est-à-dire par son objet formel, ou par tout ce qui rentre, même à titre d'élément matériel dans cet acte, ou, comme nous le verrons bientôt, par les diverses circonstances qui l'entourent, *de raisons de bien opposées*. Aussi bien, saint Thomas n'a-t-il jamais entendu nier qu'il ne puisse y avoir diverses raisons de péché dans un même acte peccamineux, selon qu'il s'oppose à des préceptes divers. Il vient de nous dire, au contraire, que c'est le précepte qui donne à l'acte peccamineux sa raison de mal ou sa raison formelle de péché. Mais ce n'est point là ce qui le spécifie dans sa raison d'acte humain. Sous cette raison d'acte humain, il n'est spécifié que par l'objet formel ou la fin directe que poursuit le sujet qui agit. Tout ce qui est en dehors de cette fin est accidentel à cet acte, en tant que tel acte. Ce qui n'empêchera aucunement qu'il n'en tire les diverses raisons de mal qui pourront être en lui, puisque nous savons que la raison de mal est accidentelle à la raison d'acte dans la raison de péché.

L'*ad tertium* répond toujours dans le même sens. Il nous

avertit que « l'objection parlait de la diversité spécifique matérielle »; et, de ce chef, nous accordons que dans un seul et même péché, il peut y avoir diversité d'espèces; mais cela ne fait pas que l'acte, en tant que tel, et pour autant qu'il est spécifié par la fin directe et formelle que poursuit le sujet, soit multiple ou d'une autre espèce. Il reste toujours lui-même, sans varier en rien, de ce point de vue. — Saint Thomas ajoute, pour ce qu'on disait de la négation qui ne peut pas avoir d'espèce, que « cependant la négation, bien qu'elle ne puisse pas avoir d'espèce au sens propre et en elle-même », puisqu'elle n'est rien, « se trouve constituée en une espèce du fait qu'on la ramène à une certaine affirmation qu'elle suit ». C'est ainsi qu'on connaît les ténèbres par la lumière, et le mal par le bien.

Ce n'est point du côté de l'omission ou de la commission, et à considérer ces raisons en tant que telles ou pour autant qu'elles se réfèrent à ce qui est prescrit ou défendu, que nous devons chercher la raison proprement spécifique de l'acte du péché; mais seulement du côté de l'objet formel ou du motif propre que poursuit le sujet qui agit et qui commande tout ce qu'il fait en vue de ce motif. — Que penser de la division des péchés en péchés de cœur, en péchés de lèvres, en péchés d'action ? Cette division est-elle bonne et pouvons-nous la garder ?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si le péché est bien divisé en péché du cœur, en péché des lèvres, en péché de l'action ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos que le péché est divisé en péché de cœur, en péché de lèvres, en péché d'action ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre XII de *la Trinité* (ch. XII), marque trois degrés du péché : le premier, quand *le sens charnel apporte un certain appât*, ce qui est le péché de pensée ; le second, quand

le seul plaisir de la pensée fait le contentement de quelqu'un; le troisième, *quand on se résout, par le consentement, à faire ce qui plaît.* Or, ces trois choses se réfèrent au péché du cœur. Donc, c'est à tort que le péché du cœur est marqué comme un genre de péché étant un ». — La seconde objection cite l'autorité de « saint Grégoire », qui, au quatrième livre des *Morales* (ch. XXVII, ou XXV, ou XXVIII), assigne quatre degrés du péché : le premier est *la coulpe, cachée dans le cœur :* le second, *quand il se publie au dehors :* le troisième, *quand il se fortifie par l'habitude :* le quatrième, *quand l'homme va jusqu'à la présomption de la divine miséricorde ou jusqu'au désespoir.* Dans ce texte, le péché d'action n'est pas distingué du péché de lèvres, et deux autres degrés de péchés sont ajoutés. Donc, la première division n'était point à propos ». — La troisième objection dit que « le péché ne peut pas être sur les lèvres ou dans l'action, s'il n'est auparavant dans le cœur. Donc, ces péchés ne diffèrent point spécifiquement entre eux. Et, par suite, il n'y a pas à les distinguer dans une division dont les membres s'opposent ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Jérôme », qui « dit, dans son commentaire *sur Ézéchiel* (liv. XIII, sur le chapitre XLIII, v. 23 et suiv.) : *Il y a trois délits généraux sous lesquels le genre humain est courbé : nous péchons, en effet, ou par pensée, ou par parole, ou par action* ».

Au corps de l'article, saint Thomas, pour répondre pleinement à la question posée, savoir si la division dont nous parlons est à propos, va examiner ce qu'il en est de cette division par rapport à la division spécifique du péché, qui commande tous les articles de la question présente. Et il nous avertit que « certaines choses peuvent se trouver différer d'espèce, d'une double manière. D'abord, en ce que chacune a une espèce complète ; c'est ainsi que le cheval et le bœuf diffèrent spécifiquement. D'une autre manière, on parlera de diverses espèces selon les degrés divers par où passe une chose que l'on produit ou qui se meut ; c'est ainsi que l'achèvement de la maison est sa production complète, mais la position des fondements, ou l'érection des murs en sont les espèces incomplètes, comme on le voit par Aristote au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 2 ; de S. Th.,

leç. 5). Et la même chose peut se dire à propos de la génération des animaux. — Nous dirons donc, explique saint Thomas, que le péché ne se divise point par ces trois choses, savoir le péché des lèvres, le péché du cœur et le péché de l'œuvre, comme par diverses espèces complètes; car l'achèvement du péché est dans l'œuvre, d'où il suit que le péché de l'œuvre a l'espèce complète. Mais son premier commencement est comme la position de son fondement dans le cœur; son second degré est sur les lèvres, selon que l'homme s'échappe facilement à manifester ce qu'il a conçu dans son cœur; le troisième est déjà dans l'achèvement de l'œuvre. Et ainsi ces trois choses diffèrent comme trois degrés du péché. Toutefois il est manifeste que ces trois choses appartiennent à une même espèce parfaite de péché; car elles procèdent du même motif. L'homme qui est en colère, en effet, parce qu'il souhaite la vengeance, est d'abord troublé dans son cœur; puis, il s'échappe en paroles injurieuses; enfin, il va jusqu'aux actes qui constituent des outrages. Et on peut voir la même chose dans la luxure et en toute autre espèce de péché ».

Ainsi donc, à proprement parler, les péchés de pensée, de parole et d'action, pour autant que ces péchés se disent par rapport à un même objet formel ou à un même motif de péché, ne sont point des espèces de péchés différentes. Le péché de luxure reste spécifiquement le même, qu'il soit un péché intérieur ou de pensée, ou qu'il soit un péché de parole, ou un péché d'acte extérieur. Et ainsi pour tous les autres. Seulement, comme ces trois choses marquent en quelque sorte les diverses étapes d'un même péché, dont la première est moins complète dans la raison d'acte que la seconde, et la seconde moins complète que la troisième, à ce titre on pourra parler de trois espèces différentes de péché, qui toutefois ne sont des espèces que dans un sens diminué et rentrent toutes dans une seule et même espèce au sens propre, déterminée par la nature de l'objet ou du motif sur lequel portent soit le péché de pensée, soit le péché de parole, soit le péché d'action. — Et nous venons de voir, une fois de plus, que le péché, en tant qu'acte, ne se spécifie toujours que par l'objet formel ou le motif directement poursuivi ou entendu par le sujet qui agit.

L'*ad primum* dit que « tout péché du cœur convient dans la raison de caché ; et, à ce titre, il est marqué comme étant un des trois degrés particuliers, qui sont la pensée, la délectation et le consentement ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « le péché de lèvres et le péché d'action conviennent dans la manifestation » : l'un et l'autre manifestent au dehors ce qui était caché dans le cœur ; « et c'est pour cela qu'ils sont compris sous un seul par saint Grégoire. Saint Jérôme, au contraire, nous l'avons vu, les distingue, parce que dans le péché des lèvres, il n'y a que la manifestation, qui est d'ailleurs principalement cherchée ; dans le péché d'action, ce qui est principal, c'est la réalisation de ce qui avait été conçu intérieurement dans le cœur, et la raison de manifestation n'est qu'une conséquence. Quant à la coutume et au désespoir », dont il est parlé dans le texte de saint Grégoire, « ce sont des degrés qui suivent l'espèce achevée du péché, comme l'adolescence et la jeunesse viennent après la génération achevée de l'homme ». — Il n'y a donc pas incompatibilité entre les deux divisions dont il s'agit.

L'*ad tertium* observe que « les péchés de cœur et de lèvres ne se distinguent pas du péché d'action, quand ils sont tous trois ensemble ; mais seulement pour autant qu'ils existent séparés. C'est ainsi, remarque saint Thomas, que la partie du mouvement ne se distingue pas du mouvement dans son ensemble, quand celui-ci se continue, mais seulement quand il y a un arrêt au milieu ».

Une même espèce de péché, quand il s'agit de l'homme, peut passer par ces trois phases successives : être conçu dans le cœur ; se manifester en paroles ; se réaliser en acte. A ce titre, on le distinguera, comme en trois espèces, en péché de pensée, de parole et d'action. Mais il demeure bien entendu qu'il est toujours lui-même et ne change pas d'espèce, sous sa raison propre de tel péché distinct. — Que penser de l'excès et du manque ou du défaut, en ce qui est des actes humains constitués mauvais par l'un ou par l'autre. Devons-nous voir là des différences spécifiques pour les péchés ? C'est ce que nous allons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si le trop et le trop peu diversifient les espèces des péchés ?

Trois objections veulent prouver que « le trop et le trop peu ne diversifient pas les espèces des péchés ». — La première est que « le trop et le trop peu diffèrent selon le plus et le moins. Or, le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Donc, le trop et le trop peu ne diversifient pas l'espèce des péchés ». — La seconde objection dit que « si le péché, dans l'ordre de l'action, consiste en ce qu'on s'éloigne de la rectitude de la raison, le faux, dans l'ordre de la spéculation, consiste en ce qu'on s'éloigne de la vérité de la chose. Or, l'espèce du faux ne se diversifie pas de ce que quelqu'un dit être dans la chose plus ou moins qu'il n'y a en effet. Donc, pareillement, l'espèce du péché ne se diversifie pas de ce qu'il s'éloigne de la rectitude de la raison en plus ou en moins ». — La troisième objection fait observer que « *de deux espèces on ne fait pas une espèce*, comme le dit Porphyre (*Isagoge*, chapitre dernier). Or, le trop et le trop peu se trouvent unis dans un même péché. Il y en a, en effet, qui sont tout ensemble avares et prodigues, et l'avarice dit trop peu, comme la prodigalité dit trop. Donc, le trop et le trop peu ne diversifient pas l'espèce des péchés ».

L'argument *sed contra* oppose que « les contraires diffèrent selon l'espèce; car *la contrariété est une différence qui porte sur la forme*, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IX, ch. IV, n. I, 5). Or, les vices qui diffèrent selon le trop et le trop peu sont contraires; tels l'avarice et la prodigalité. Donc, ils diffèrent selon l'espèce ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler encore le point essentiel qui, pour lui, domine tout dans la question de la spécification des péchés. « Parce que dans le péché se trouvent deux choses, savoir l'acte lui-même, et la raison de désordre qui l'affecte en tant qu'il s'éloigne de l'ordre de la raison et de la loi divine, l'espèce du péché se prend, non du côté de la raison de

désordre, qui est en dehors de l'intention de celui qui pèche, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1); mais plutôt du côté de l'acte lui-même, selon qu'il se termine à l'objet sur lequel porte l'intention du pécheur. Il suit de là que partout où se présente un motif divers inclinant l'intention à pécher, là se trouve une espèce diverse de péché ». Ainsi donc tout dépend de l'objet sur lequel porte la volonté du sujet qui pèche. C'est cet objet, et lui seul, mais lui toujours, qui spécifie l'acte moral, que cet acte soit bon moralement ou qu'il soit mauvais. L'acte est spécifiquement l'objet que veut le sujet qui agit. « Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste que ce n'est pas le même motif qui meut le pécheur dans les péchés qui sont par mode d'excès et dans ceux qui sont par mode de défaut »; à noter que l'excès et le défaut ne se disent ici que par rapport à la règle de la raison ou de la loi divine constituant le milieu moral; « bien plus, ces motifs sont contraires. C'est ainsi que le motif, dans le péché d'intempérance, est l'amour des délectations corporelles; et, dans le péché d'insensibilité, le motif est la haine de ces délectations » : dans le péché d'intempérance, l'objet sur lequel on se porte est le plaisir causé par ce qui convient au sens du toucher et du goût; dans le péché d'insensibilité, c'est la satisfaction qu'on éprouve à ne pas avoir cette sorte de plaisir. Il est évident que les deux objets sont exactement opposés. Et donc les actes le seront aussi. Et c'est pourquoi saint Thomas conclut que « ces sortes de péchés », qui se distinguent en raison du trop et du trop peu, « non seulement diffèrent en espèce, mais encore sont contraires entre eux ». Nous verrons, en effet, plus tard, qu'à une même vertu s'opposeront des vices divers qui seront contraires entre eux; tels l'avarice et la prodigalité, par rapport à la libéralité; la présomption, ou l'ambition, ou la vaine gloire, et la pusillanimité, par rapport à la magnanimité; et ainsi de bien d'autres.

L'*ad primum* fait observer que « si le plus et le moins ne sont point cause de diversité spécifique, ils suivent quelquefois cependant des espèces différentes, pour autant qu'ils proviennent de formes » spécifiques « diverses; et c'est à ce titre, par exemple, que le feu sera dit plus léger que l'air. Aussi bien Aristote

déclare, au huitième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 7; de S. Th., leç. 1), que ceux qui ont dit qu'il n'y avait pas diverses espèces d'amitié, parce que le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce, *n'ont pas suffisamment pris garde à l'exemple invoqué.* Et c'est de cette manière que dépasser la raison ou rester en deça », ce qui constitue le trop ou le trop peu dont nous parlons au sujet des péchés, « appartient à des péchés divers selon l'espèce, en tant que cela est une suite de motifs qui sont divers » et diversifient l'espèce. — Pour revenir à l'exemple donné dans le corps de l'article, le juste milieu de la raison et de la vertu, consistera dans un mélange harmonieux d'amour et de haine à l'endroit des délectations sensibles; le vice d'insensibilité, dans une haine disproportionnée; le vice d'intempérance, dans un amour disproportionné.

L'*ad secundum* répond que « l'intention de celui qui pèche n'est pas de s'éloigner de la raison »; mais de se porter vers une chose qui lui plaît ou de s'éloigner d'une chose qui lui déplaît. Et parce que l'unité d'espèce dans le péché vient de l'unité d'intention ou de motif, « il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler d'identité d'espèce pour le péché, à cause de la même rectitude de la raison dont le pécheur s'éloigne dans un sens par excès et dans l'autre par défaut ». — Par rapport à la vérité et à l'erreur dont parlait l'objection, il n'en va pas de même. Car « parfois celui qui énonce le faux a l'intention de cacher le vrai; et alors », parce que l'intention porte sur le fait de s'éloigner du vrai, « il n'importe aucunement à l'espèce du péché, qu'on dise plus ou moins faux. Que si cependant le fait de s'éloigner de la vérité n'était point dans l'intention » de celui qui parle, « dans ce cas il est manifeste que celui-ci est mû par des causes diverses à dire plus ou à dire moins; et à ce titre on aura diverses espèces de fausseté. Ainsi en est il de celui qui exagère par jactance, dans un motif de gloire; et de celui qui trompe, restant en deça du vrai, pour être obligé de payer moins. D'où il suit aussi qu'il y a certaines opinions fausses qui sont contraires entre elles ».

L'*ad tertium* répond qu' « un même sujet peut être prodigue et avare par rapport à des choses diverses; comme, par exemple,

s'il est avare en prenant ce qu'il ne doit pas prendre, et prodigue en donnant ce qu'il ne doit pas donner. Or, rien n'empêche que des choses contraires soient dans un même sujet quand ce n'est point sous le même rapport ».

Le trop et le trop peu, dans les péchés, se disent par rapport à la règle de la raison, qui constitue le milieu de la vertu. Et si l'intention de celui qui pèche se portait sur le fait de s'éloigner de la raison, ou sur la raison de mal en tant que telle, il n'y aurait pas à parler de distinction spécifique en raison du trop ou du trop peu. Le motif restant le même, on n'aurait qu'une variété accidentelle dans la même raison d'acte peccamineux. Mais il n'en va pas ainsi. L'intention du pécheur, quand il s'éloigne du milieu de la vertu, porte, non pas sur cet éloignement en tant que tel, mais sur quelque chose qui lui paraît bon en soi, et dont la poursuite fait qu'il s'éloigne conséquemment du milieu de la raison, en passant au-delà de ce milieu ; ou qui lui paraît mauvais, et dont la fuite fait qu'il n'atteint pas le milieu de la raison. Dans les deux cas, le motif de son acte est tout autre ; il est même opposé et contraire. Et parce que c'est l'unité ou la diversité du motif ou de la raison d'objet terminant l'intention de celui qui agit, qui fait l'unité ou la diversité dans la raison spécifique de l'acte, il s'ensuit que le trop et le trop peu, dans les péchés, entendus comme nous venons de le dire, non seulement constituent des espèces diverses, mais même des espèces opposées et contraires.

Il ne nous reste plus qu'un dernier point à étudier, en ce qui est de la spécification des péchés : et c'est celui de savoir ce que font à ce sujet les circonstances qui entourent le péché. — C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IX.

Si les péchés se diversifient en espèce selon les diverses circonstances ?

Trois objections veulent prouver que « les vices et les péchés se diversifient en espèce selon les diverses circonstances ». — La première en appelle à « saint Denys », qui, « au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22), dit que *le mal provient de tout défaut particulier*. Or, les défauts particuliers sont les désordres de chaque circonstance. Donc, chaque circonstance altérée amène une espèce particulière de péché ». — La seconde objection rappelle que « les péchés sont de certains actes humains. Or, les actes humains tirent parfois leur espèce des circonstances, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 10). Donc, les péchés diffèrent en espèce selon que les diverses circonstances se gâtent ». — La troisième objection remarque que « les diverses espèces de gourmandise ou de gloutonnerie se déterminent en raison des particularités comprises dans le vers suivant : *praepropere*, *laute*, *nimis*, *ardenter*, *studiose*, — qui se traduit : *trop tôt*, *avec trop de recherche*, *en trop grande quantité*, *avec avidité*, *avec raffinement*. Or, tous ces défauts se rapportent aux diverses circonstances. Donc, les espèces des péchés se diversifient en raison des diverses circonstances ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur l'autorité d' « Aristote », qui « dit, au troisième et au quatrième livre de *l'Éthique*, que chacun des vices pèchent en agissant *plus qu'il ne faut et quand il ne faut pas*, et pareillement pour les autres circonstances ». Puis donc que chacun des vices pèche selon ces diverses circonstances, « il s'ensuit que ces circonstances ne diversifient pas les espèces des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle encore et toujours à la règle qui, pour lui, commande tout dans la question de la spécification du péché. « Ainsi qu'il a été dit, observe-t-il, où se présente un autre motif qui porte à pécher », c'est-à-dire

un nouvel objet attirant et terminant l'intention de celui qui pèche, « là se trouve une autre espèce de péché ; car le motif qui porte au péché est la fin et l'objet. Or, il arrive parfois que dans l'altération des diverses circonstances le motif reste le même. C'est ainsi que l'avare est mû par le même motif à prendre quand il ne faut pas, où il ne faut pas, plus qu'il ne faut, et ainsi de suite pour toutes les autres circonstances. Il fait tout cela, en effet, mû par l'amour désordonné de ramasser des richesses. En pareil cas, l'altération des diverses circonstances ne diversifie pas les espèces des péchés, mais tout cela appartient à une seule et même espèce » : ce sont de simples modifications du même acte moral. — « D'autres fois, il arrive que les altérations des diverses circonstances » du même acte physique « proviennent de divers motifs. C'est ainsi que par rapport à l'acte de manger, le fait de manger avant l'heure peut provenir de ce que l'homme ne peut pas attendre l'heure de la nourriture à cause d'une trop grande facilité de digestion ; le fait de manger en trop grande quantité peut provenir de ce que la vertu de sa nature est très puissante à s'assimiler tout ce qu'il prend ; le fait de rechercher des mets exquis provient de l'amour du plaisir qu'il trouve dans la nourriture. Et, dans ces cas, l'altération des diverses circonstances amène diverses espèces de péchés ». — Ainsi donc, c'est toujours l'unité ou la diversité de l'objet formel poursuivi par le sujet qui agit qui fait l'unité ou la diversité spécifique de l'acte peccamineux.

L'*ad primum* répond que « le mal, en tant que tel, est une privation. Aussi bien il se diversifie spécifiquement selon les choses dont il prive, comme toutes les autres privations. — Mais le péché ne tire point son espèce du côté de la privation ou de l'aversion », c'est-à-dire du côté de la raison de mal, qui est cependant l'élément formel dans la raison de péché, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1); mais du côté de l'intention de l'objet de l'acte ». — Nous avions déjà annoncé cette réponse, dès l'article premier de la question actuelle, pour prévenir les confusions où semblent être tombés plusieurs auteurs. Il importe d'y appuyer une fois de plus. Elle est la clef de la vraie pensée de saint Thomas sur cette question de la spécification et de la nature du

péché. Qu'on prenne bien garde, comme nous l'avons déjà souligné avec soin, que pour saint Thomas il y a deux choses dans la raison totale de péché : la raison d'acte humain; et la raison de mal. Et chacune de ces deux raisons, comme saint Thomas lui-même nous le dit ici, forme un genre distinct, qui se spécifie d'une manière toute différente. La raison d'acte humain se spécifie par la nature de l'objet voulu, laquelle nature d'objet voulu, en tant que telle, ne dit pas une raison de mal, mais seulement une raison de bien, car tout être qui agit, quand il agit et en tant que tel, tend seulement au bien, dans le sens physique ou métaphysique de ce mot, et non dans son sens moral. La raison de mal, au contraire, se spécifie, comme toutes les privations, non point par le bien vers lequel on se porte, mais par le bien dont on se prive. Il suit de là que, dans le péché, la raison de mal se spécifiera non point directement par ce que poursuit le pécheur, mais par ce qu'il perd en allant à ce qu'il poursuit.

L'*ad secundum* fait observer que « la circonstance ne transfère jamais l'acte en une autre espèce, à moins qu'elle n'ait raison de motif ou d'objet nouveau », sur lequel porte la volonté ou l'intention de celui qui agit par une sorte de nouvel acte distinct du premier [cf. q. 18, art. 10].

L'*ad tertium* répond, d'un mot, que, « dans les diverses espèces de gourmandise, il y a des motifs divers, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Le péché est un acte humain mauvais. Parler de la spécification du péché, c'est se demander ce qui donne à cet acte humain mauvais son espèce. Or, l'espèce d'un acte humain, même mauvais, ne peut se tirer que de ce qui appartient essentiellement à l'acte humain. Et à l'acte humain il appartient essentiellement d'être un acte de volonté, un acte voulu. Puis donc que la volonté, de soi, ne se porte que sur le bien, que le mal est toujours, pour elle, chose accidentelle et d'à-côté, qu'elle accepte parfois en raison du bien qu'elle poursuit, mais qu'elle ne veut jamais pour lui-même, il s'ensuit que l'acte humain mauvais ne pourra jamais se spécifier que par le bien que poursuit la volonté. Seulement, parce que, dans l'espèce, c'est-à-dire dans l'acte humain

mauvais, ce bien que la volonté poursuit entraîne la privation d'un autre bien qu'elle devrait vouloir, de là, dans son acte, la raison de mal moral; raison de mal moral qui consiste, non dans la poursuite du bien, en tant que tel, que le pécheur poursuit, mais dans la poursuite de ce bien conjointement à la privation consciente et acceptée de l'autre bien qu'il faudrait vouloir de préférence ou dont il ne faudrait jamais accepter la privation. Et voilà précisément où se trouve la raison complète de péché : c'est l'abandon du vrai bien pour la poursuite d'un faux bien; abandon volontaire et coupable, qui se spécifie, dans sa raison pure et simple d'acte humain mauvais, non pas la raison du bien abandonné, qui n'est volontaire qu'indirectement, mais par la raison du bien poursuivi; lequel bien poursuivi, cependant, en dénommant l'acte, le dénommera dans un sens défectueux, non en raison de lui-même et parce qu'il est tel bien, mais en raison de la privation de l'autre vrai bien qu'il connote et qu'il entraîne. Partout où se trouvera ainsi la raison d'un bien spécial, directement voulu par la volonté, et qui entraîne, par voie de conséquence, la privation d'un autre bien qu'il faudrait vouloir de préférence, là se trouvera une raison spéciale de péché. Mais elle ne se trouvera que là. Car tout péché se spécifie par le bien indu que la volonté poursuit.

Ce bien, que la volonté poursuit, et qui, en même temps qu'un bien, sous un certain rapport, est aussi un mal sous un autre rapport, d'où il suit qu'en se portant sur lui et en étant spécifiée par lui la volonté se trouve spécifiée dans le mal, n'est un mal que parce qu'il s'oppose à un autre bien que la volonté devrait vouloir de préférence. Or, cet autre bien, auquel s'oppose le faux bien objet du péché, c'est le bien de la vertu. Il s'ensuit que le péché n'a sa raison de péché que parce qu'il s'oppose à la vertu. Sa spécification sera donc en rapport très direct avec la spécification de la vertu. De même que la vertu se spécifie par tout objet en qui se trouve une raison spéciale de bien moral ou de conformité à la raison soit humaine soit divine; de même, le péché se spécifie par tout objet en qui se trouve une raison spéciale de mal moral. Mais il y a entre les deux une différence essentielle. C'est que la vertu se spécifie directement par le bien

moral; car elle se porte sur lui sous sa raison formelle de bien moral. Le péché, au contraire, se spécifie par ce qu'il y a de bien, au sens physique de ce mot, dans la raison de mal moral; précisément, parce que le mal moral est essentiellement un bien physique moralement faux, voulu directement sous sa raison de bien physique, et indirectement seulement sous sa raison de mal moral. Tout péché s'opposera donc à une vertu; mais il s'opposera à la vertu, dans l'intention de celui qui pèche, indirectement et par voie de conséquence : parce que le bien que le pécheur poursuit est incompatible avec le bien de la vertu. Lequel bien, du reste, pourra être incompatible avec le bien de la vertu de deux manières : parce qu'il dépassera la mesure qui constitue le juste milieu de la vertu; ou parce qu'il n'atteindra pas cette mesure. Seulement, dans les deux cas, ce ne sera pas le même bien; ce seront même des biens tout contraires. Et voilà pourquoi les vices ou les péchés qui s'opposent à une même vertu ne seront pas de même espèce. Ils seront même d'espèces opposées.

En telle sorte que pour connaître exactement un péché et son espèce, il suffira de regarder sur quel bien porte formellement l'intention de celui qui pèche; si ce bien s'oppose au bien de la vertu; et comment ou sous quelle raison il s'y oppose. Il se pourra d'ailleurs fort bien qu'un seul et même objet, physiquement considéré, s'oppose, du point de vue moral, au bien de plusieurs vertus. Et, dans ce cas, bien qu'en raison du but que poursuit celui qui pèche, il n'y ait qu'un seul acte, spécifié, comme acte, par la raison de bien que poursuit le sujet, il y aura cependant autant de raisons de mal, spécifiquement distinctes, qu'il y aura de vertus lésées par la poursuite de ce bien [cf. ce que nous avons dit plus haut de la spécification morale des actes humains, q. 18, art. 10 et 11].

Nous savons ce qu'est le péché, comment il se spécifie. Nous devons maintenant comparer les péchés entre eux.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIII.

DE LA COMPARAISON DES PÉCHÉS ENTRE EUX.

Cette question comprend dix articles :

1° Si tous les péchés et tous les vices sont connexes?
2° Si tous sont pareils?
3° Si la gravité des péchés se prend selon les objets?
4° Si elle se prend selon la dignité des vertus auxquelles les péchés s'opposent?
5° Si les péchés charnels sont plus graves que les péchés spirituels?
6° Si la gravité des péchés se prend selon les causes des péchés?
7° Si elle se prend selon les circonstances?
8° Si elle se prend selon la quantité du tort qu'ils font?
9° Si elle se prend selon la condition de la personne contre laquelle on pèche?
10° Si la grandeur de la personne qui pèche aggrave le péché?

Comme il est aisé de le voir par l'énoncé des articles, la question présente considère plus spécialement la raison de mal dans le péché. C'est la question de sa malice. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande deux choses : s'il peut y avoir des degrés dans la malice parmi les péchés; et le fondement de ces degrés. Le premier aspect est étudié dans les deux premiers articles; le second, dans les huit autres. — D'abord, s'il y a des degrés dans la malice parmi les péchés. La question ainsi posée, demande, pour être résolue, dans le sens de l'affirmative, que les péchés n'incluent pas, chacun, la malice de tous les autres; et que la malice ne soit pas la même en chacun d'eux. Le premier point est étudié dans l'article premier; le second, dans le second.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si tous les péchés sont connexes?

Trois objections veulent prouver que « tous les péchés sont connexes ». — La première en appelle à « saint Jacques », qui « dit, au chapitre II (v. 10) : *Quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un seul point, est coupable de tous.* Or, être coupable à l'endroit de tous les commandements est la même chose qu'avoir tous les péchés; car, selon que s'exprime saint Ambroise (*du Paradis*, ch. VIII), *le péché est la transgression de la loi divine et la désobéissance aux ordres célestes.* Donc, quiconque pèche d'un seul péché encourt tous les péchés ». — La seconde objection fait observer que « tout péché exclut la vertu qui lui est opposée. Or, celui qui manque d'une vertu manque de toutes, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 65, art. I). Donc, celui qui pèche d'un seul péché est privé de toutes les vertus. Mais celui qui manque d'une vertu a le vice opposé. Donc qui a un seul péché a tous les péchés ». — La troisième objection remarque que « toutes les vertus sont connexes, du fait qu'elles ont un même principe, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 65, art. 2). Or, de même que les vertus conviennent en un même principe; pareillement aussi les péchés; car, si l'*amour de Dieu qui fait la cité de Dieu* est le principe et la racine de toutes les vertus; l'*amour de soi qui fait la cité de Babylone* est la racine de tous les péchés, comme on le voit par saint Augustin, au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. XXVIII). Donc, les péchés aussi et les vices sont tous connexes, en telle sorte que celui qui en a un les a tous ».

L'argument *sed contra* dit que « certains vices sont contraires entre eux, comme on le voit par Aristote, au second livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. I; de S. Th., leç. 10). Or, il est impossible que les contraires soient ensemble dans un même sujet. Donc, il est impossible que tous les péchés et tous les vices soient connexes entre eux ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule, dès le début, une remarque qui nous était déjà suggérée par toute la doctrine de la question précédente. C'est qu' « il n'en va pas de même de l'intention du sujet qui agit selon la vertu, par rapport au fait de suivre la raison; et de l'intention de celui qui pèche, par rapport au fait de s'écarter de la raison », en quoi consiste la raison de mal. « Tout être qui agit selon la vertu a dans son intention de suivre la règle de la raison »; et parce que ceci est commun à toutes les vertus, qu'elles sont selon la règle de la raison, « il s'ensuit que l'intention de toutes les vertus tend au même objet. Et de là vient précisément que toutes les vertus sont connexes entre elles dans cette droite raison de l'acte humain qui est la prudence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 1). L'intention de celui qui pèche, au contraire, n'est pas de s'éloigner de ce qui est selon la raison », d'où se tire la raison de mal dans son acte; « mais plutôt de tendre à un certain bien qui lui plaît et qui spécifie son intention » ou son acte, ainsi que nous l'avons déjà souligné tant de fois. « Or, ces sortes de biens où se porte l'intention de celui qui pèche en s'éloignant de la raison, demeurent divers, sans aucune connexion entre eux; bien plus, ils sont même quelquefois contraires. Puis donc que les vices et les péchés ont leur espèce en raison de ce sur quoi ils se portent, il est manifeste que les péchés, en raison de ce qui parfait leur espèce, n'ont aucune connexion entre eux. Car le péché ne se commet pas en allant du multiple vers l'un, comme il arrive pour les vertus qui » tendent toutes à ce point commun qu'est la droite raison, et, à ce titre, « sont connexes; mais plutôt en s'éloignant de l'un pour aller au multiple ». — Il n'y a donc pas à parler de connexion pour les péchés.

L'*ad primum* explique le texte de saint Jacques. « Saint Jacques parle du péché, non du côté de ce sur quoi il porte, par où les péchés se distinguent, ainsi qu'il a été dit (question précédente); mais du côté de l'aversion, en tant que l'homme, quand il pèche, s'éloigne du commandement de la loi. Or, tous les commandements de la loi ont un seul et même auteur, comme il le dit lui-même, au même endroit (v. 11). Il s'ensuit qu'en tout péché, c'est le même Dieu qui est méprisé. Et, pour autant, saint

Jacques dit que *celui qui vient à faillir en un seul point est coupable de tous :* c'est-à-dire qu'en tout péché le pécheur encourt le mérite de la peine, du fait qu'il méprise Dieu, duquel mépris de Dieu provient le mérite de la peine en tous les péchés ». — Cela revient à dire aussi qu'il ne servira de rien à celui qui aura observé tous les préceptes, s'il vient à faillir sur un seul; et que, par ce seul fait, il perdra le mérite attaché à tous les autres.

L'*ad secundum* rappelle que « ce n'est point chaque acte de péché qui enlève la vertu opposée, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 4); car le péché véniel n'enlève pas la vertu; et le péché mortel, s'il enlève la vertu infuse, en tant qu'il éloigne de Dieu, n'enlève point, par un seul acte, la vertu acquise. Il est vrai que si les actes se multiplient au point d'amener un habitus contraire, l'habitus de la vertu acquise disparaît. Et cet habitus disparaissant, la prudence disparaît aussi; car toutes les fois que l'homme agit contre une vertu, il agit contre la prudence. D'autre part, sans la prudence, aucune vertu morale ne peut exister, comme il a été dit plus haut (q. 58, art. 4; q. 65, art. 1). D'où il suit que toutes les vertus morales se trouvent exclues, quant à leur être parfait et formel de vertus qu'elles tiennent de ce qu'elles participent la prudence. Et toutefois », même après cette disparition de l'être formel des vertus, « demeurent les inclinations aux actes des vertus », sauf pour les vertus qui seraient directement détruites par l'habitus contraire, « avec ce caractère que ces inclinations n'ont plus la raison de vertus. — Mais il ne suit pas de là », comme le voulait l'objection, « que l'homme encoure tous les vices ou tous les péchés. D'abord, parce qu'une même vertu a plusieurs vices qui lui sont opposés; en telle sorte que la vertu peut être exclue par l'un d'eux, sans que les autres soient présents. De plus, le péché s'oppose directement à l'inclination de la vertu », non pas du côté de l'habitus, mais « du côté de l'acte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 1); d'où il suit que tant qu'il demeure des inclinations vertueuses » par rapport à tel objet, bien que tels ou tels actes aient pu les diminuer, « on ne peut pas dire que l'homme ait les vices ou les péchés opposés ».

L'*ad tertium* répond que « l'amour de Dieu rassemble, en ce sens qu'il ramène toutes les affections de l'homme du multiple

vers l'un; et c'est pour cela que les vertus qui sont causées par l'amour de Dieu sont connexes. Mais l'amour de soi disperse l'affection de l'homme sur divers objets, pour autant que l'homme en s'aimant recherche les biens temporels qui sont multiples et divers. Et de là vient que les péchés, qui ont pour cause l'amour de soi, ne sont point connexes ».

Toutes les vertus regardent la raison de bien, qui est une en toutes; et, de ce chef, toutes les vertus sont connexes, ayant en quelque sorte une même forme ou une même âme. Les péchés, au contraire, bien qu'ils traînent avec eux, inséparablement, la raison de mal, ne regardent pas cette raison de mal, mais plutôt la raison de bien imparfait qu'ils poursuivent et qui les spécifie. Et parce que ces diverses raisons de biens imparfaits n'ont rien de commun entre elles, que parfois même elles sont opposées les unes aux autres, il n'y a pas à parler de connexion entre les divers péchés, sauf quand tel d'entre eux porte atteinte à la charité ou à la prudence : d'où il suit que du côté de cet effet produit, qui est l'exclusion de la forme des vertus, un seul, dans ce cas, agit comme si tous agissaient; sans qu'il s'ensuive cependant que, du côté matériel, ou par rapport aux inclinations du sujet, l'action d'un péché puisse jamais équivaloir à l'action de plusieurs péchés semblables ou de tous les péchés. — Donc, chaque péché a son être propre, et, sous bien des rapports, complètement indépendant de l'être des autres péchés, dans le sujet où il se trouve. L'existence de l'un n'entraîne pas nécessairement l'existence des autres, ni comme actes mauvais, ni comme habitus mauvais; elle peut seulement entraîner, par voie de conséquence, l'exclusion des vertus infuses, et, s'il s'agit des vertus acquises, l'exclusion de ce qui leur donne formellement leur raison de vertus. Chaque péché a sa malice ou sa gravité distincte, qui n'inclut point la malice ou la gravité des autres péchés. — Mais cette malice ou cette gravité des divers péchés est-elle de même nature, de même degré en chacun d'eux; ou bien est-elle différente? D'un mot, tous les péchés sont-ils égaux; ou y a-t-il des degrés entre eux ?

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

ARTICLE II.

Si tous les péchés sont pareils?

Trois objections veulent prouver que « tous les péchés sont pareils ». — La première arguë de ce que « pécher, c'est faire ce qui n'est pas permis. Or, faire ce qui n'est pas permis est une chose également répréhensible en toutes choses. Donc, tout péché est également répréhensible. Et, par suite, un péché n'est pas plus grave que l'autre ». — La seconde objection dit que « tout péché consiste en ce que l'homme transgresse la règle de la raison qui est aux actes humains ce que la règle linéaire est aux choses corporelles. Donc, pécher est la même chose que passer une ligne. Mais passer une ligne est toujours chose égale et identique, pour tant d'ailleurs que celui qui la passe s'en aille loin ou qu'il demeure près; car les proximons ne reçoivent pas de plus et de moins. Donc, tous les péchés sont égaux ». Cette objection, très intéressante, motivera, pour une grande part, les explications du corps de l'article. — La troisième objection observe que « les péchés s'opposent aux vertus. Or, toutes les vertus sont égales, selon que Cicéron le dit au livre des *Paradoxes* (par. III). Donc, tous les péchés sont pareils ».

L'argument *sed contra*, admirablement choisi, en appelle à ce que « Notre-Seigneur dit à Pilate, en saint Jean, ch. XIX (v. 11) : *Celui qui m'a livré à toi a un péché plus grand*. Et cependant il est certain que Pilate eut aussi son péché. Donc, un péché est plus grand que l'autre ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce fut l'opinion des Stoïciens, suivis en cela par Cicéron dans son livre des *Paradoxes*, que tous les péchés sont pareils. Et de là est venue aussi l'erreur de certains hérétiques, qui, affirmant que tous les péchés sont pareils, disent aussi que toutes les peines de l'enfer sont pareilles. Or, pour autant qu'on peut le tirer des paroles de Cicéron, les Stoïciens étaient mus à cela, parce qu'ils considéraient le péché seulement du côté de la privation, en tant

qu'il est un éloignement de la raison; et, parce qu'ils pensaient purement et simplement qu'aucune privation n'admet le plus et le moins, ils affirmèrent que tous les péchés sont pareils. — Mais, poursuit saint Thomas, si l'on y prend soigneusement garde, on trouvera un double genre de privations. Il y a une certaine privation simple et pure, qui consiste comme dans le fait de la destruction : c'est ainsi que la mort est la privation de la vie; et les ténèbres, la privation de la lumière. Ce sont ces privations qui ne reçoivent pas le plus et le moins; car il ne reste rien de la qualité opposée « dont elles privent. » Aussi bien, lorsqu'un homme est mort, il ne l'est pas moins le premier jour de sa mort que le troisième ou le quatrième jour, ou une année après, quand déjà le cadavre est réduit en cendres. De même, une maison n'est pas moins ténébreuse, que la lumière soit cachée sous plusieurs voiles ou qu'elle soit cachée sous un seul qui l'intercepte totalement. — Il est une autre privation, qui n'est pas une privation simple, mais qui garde quelque chose de la qualité opposée. Et cette privation consiste dans le fait de se corrompre « ou de marcher à sa destruction, » plutôt que dans le fait d'être détruit : ainsi en est-il de la maladie, qui enlève la proportion voulue dans les humeurs, en telle sorte cependant qu'il en reste quelque chose, car, sans cela, ce serait la mort; ainsi de la laideur et autres choses semblables. Ces sortes de privations reçoivent le plus et le moins du côté de ce qui demeure de l'habitus opposé. Il importe, en effet, beaucoup, dans la maladie ou la laideur, si l'on s'écarte plus ou moins de la proportion voulue des humeurs ou des membres. — Or, il en faut dire autant des vices et des péchés. En eux, la proportion voulue « ou l'ordre » de la raison disparaît de telle sorte que l'ordre de la raison n'est point totalement enlevé; sans cela, en effet, *le mal, s'il était absolu, se détruirait lui-même*, comme il est dit au quatrième livre de *l'Éthique* (ch. v, n. 7; de S. Th., leç. 13). Et, en effet, la substance de l'acte ou l'affection de l'agent ne pourrait demeurer s'il ne demeurait quelque chose de l'ordre de la raison ».

Cette déclaration de saint Thomas est d'une importance extrême dans la doctrine du péché. Le péché, sous sa raison de mal, im-

plique essentiellement la privation de l'ordre ou du bien de la raison. Mais il ne se peut pas qu'en un acte peccamineux, ce bien de la raison dont le péché cause la privation soit totalement détruit; c'est-à-dire qu'il y ait un acte peccamineux où il ne demeure rien du bien de la raison. La raison en est évidente. Le péché, en effet, est un acte humain; par conséquent, un acte volontaire. Or, tout acte volontaire, parce qu'il procède de la volonté, présuppose un acte de la raison. Car la volonté ne se porte que sur un bien présenté comme tel par la raison. Il s'ensuit que si la raison ne trouvait aucune raison de bien dans un objet, la volonté ne pourrait absolument pas s'y porter. Il y aura donc, nécessairement, en tout acte de péché, comme une dégradation de la raison de bien; mais elle n'y sera jamais totalement détruite. L'objet poursuivi, dans l'acte de péché, est, aux yeux de la raison, même dans le sujet qui pèche, quand il est conscient de son péché, à considérer en lui la raison supérieure, purement et simplement, un mal; il demeure cependant, même aux yeux de cette raison, un certain bien ou un bien sous un certain rapport, *eu égard à la nature du sujet qui agit;* car c'est toujours par rapport au sujet qui agit que se dit la raison de bien dans un acte [cf. q. 19, art. 1]. Bien plus et si nous considérons la raison du sujet qui agit, non point sous son aspect de raison supérieure où brille la lumière des premiers principes, mais sous son aspect de raison inférieure et qui préside, *hic et nunc*, à l'acte qui s'accomplit, l'objet présenté par cette raison à la volonté du sujet qui pèche est présenté comme un bien purement et simplement, c'est-à-dire à vouloir *hic et nunc*, et seulement comme un mal *secundum quid*, ou sous le rapport de ses conséquences ultérieures. Et donc, il est bien manifeste qu'en tout péché une certaine raison de bien demeure. *L'ordre de la raison, en ce qui est de cet ordre par rapport au sujet qui agit*, et il ne peut être question que de cela, n'est jamais totalement renversé ou détruit. Celui qui pèche, quand il pèche, et c'est même en cela que consiste son péché, ne veut pas *ce qui est son vrai bien pur et simple*, aux yeux de la raison; mais *il veut quelque chose, qui, même aux yeux de la raison, est un certain bien pour lui*, quoique ce soit purement et simplement, ou au sens plein et parfait, son mal, parce que c'est incompatible

avec son vrai bien pur et simple, au sens plein et parfait. Il y a donc, et nous le répétons, car ce mot traduit toute la pensée de saint Thomas ici et toute la vérité de sa doctrine, non point une destruction totale de la raison de bien dans le péché, mais comme une dégradation de cette raison de bien : *dégradation* qui impliquera, comme le mot l'indique, une succession descendante dont les degrés marqueront précisément la diverse gravité du péché.

Aussi bien saint Thomas conclut ici : « C'est pour cela qu'il importe grandement à la gravité du péché, si l'on s'éloigne plus ou moins de la rectitude de la raison »; c'est-à-dire de ce qui constitue, pour le sujet qui agit, son vrai bien ou la vraie perfection de sa nature. « Et, par suite, il faut dire », contre les Stoïciens et contre les hérétiques dont nous avons parlé, « que tous les péchés ne sont point pareils ».

La page de saint Thomas que nous venons de lire est, sans doute, la plus lumineuse et la plus pénétrante qui ait été écrite sur ce point si délicat de la vraie nature du péché en ce qui est de sa raison intrinsèque de mal ou de malice; en remarquant toutefois qu'elle n'est que la reproduction plus concise de ce qu'avait écrit le saint Docteur dans son commentaire sur le second livre des *Sentences*, dist. 42, q. 2, art. 5; dans la *Somme contre les Gentils*, liv. III, ch. CXXXIX; et dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 2, art. 9.

L'*ad primum* fait observer que « s'il n'est point permis de commettre les péchés, c'est en raison d'un certain désordre qui est en eux. Il s'ensuit que plus il y aura en eux de désordre, plus ils seront illicites et plus ils seront graves ».

L'*ad secundum* répond que « cette raison procède en supposant que le péché est une privation pure »; ce qui n'est pas.

L'*ad tertium* dit que « les vertus sont égales proportionnellement dans un seul et même sujet »; et cela veut dire qu'elles gardent toujours entre elles la même proportion, comme il en est, par exemple, dans l'ordre corporel, des doigts de la main. « Toutefois, l'une d'elles l'emporte sur l'autre en dignité, selon son espèce. Il y a aussi qu'un homme est plus vertueux que l'autre dans la même espèce de vertu, ainsi qu'il a été dit plus haut

(q. 66, art. 1, 2). — D'ailleurs, même à supposer que toutes les vertus fussent pareilles, il ne s'ensuivrait pas que les vices le soient; car les vertus sont connexes entre elles et les vices ne le sont pas », ainsi qu'il a été dit à l'article premier.

Le péché, qui est essentiellement un désordre au point de vue de la raison, n'est jamais ni ne peut être un désordre absolu. Il y a toujours, en tout acte volontaire, un fondement rationnel : fondement qui n'est de nature à légitimer l'acte purement et simplement ou à le rendre bon et vertueux que s'il correspond de tout point à l'ordre de la raison, mais qui ne peut jamais être en dehors de toute raison dès là qu'il porte un acte procédant de la volonté. Il s'ensuit que l'acte peccamineux n'est jamais le mal absolu au point de vue de la raison. Il garde toujours une certaine raison de bien. Et ce sera précisément selon le degré de bien qui reste ou qui ne reste pas en lui qu'on mesurera sa gravité ou sa malice. — Mais sur quoi se baser pour mesurer ce degré de bien qui reste ou qui ne reste pas? Qu'y a-t-il à considérer dans l'acte peccamineux qui permettra de fixer cette mesure et, par suite, d'apprécier la gravité du péché? — Saint Thomas se demande si c'est d'abord la nature de l'objet sur lequel porte le péché (art. 3); si c'est aussi la dignité des vertus auxquelles le péché s'oppose (art. 4); si c'est le caractère de péché spirituel ou de péché charnel (art. 5); si ce sont les causes d'où le péché procède (art. 6); si ce sont les circonstances (art. 7); si c'est la quantité du dommage qu'il cause (art. 8); si c'est la dignité des personnes qu'il atteint (art. 9); si c'est la dignité de la personne qui pèche (art. 10). — Les trois premiers points regardent la nature du péché en lui-même; le quatrième, ses causes; le cinquième, les circonstances qui l'entourent; le sixième, ses effets; le septième, son terme; le huitième, son principe. — D'abord, le premier point, ayant trait à la nature du péché, en ce qui le spécifie directement.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si la gravité des péchés varie selon les objets?

Trois objections veulent prouver que « la gravité des péchés ne varie pas selon les objets ». — La première est que « la gravité du péché appartient au mode ou à la qualité du péché lui-même. Or, l'objet est la matière du péché. Donc, ce n'est pas selon les divers objets que la gravité des péchés varie ». — La seconde objection dit que « la gravité du péché est l'intensité de sa malice. Or, le péché n'a point raison de malice du côté du fait de se porter vers son objet propre, qui est un certain bien apte à être voulu; mais plutôt du côté de l'aversion », par où il se détourne d'un vrai bien. « Donc, la gravité des péchés ne varie pas selon les divers objets ». Nous retrouvons, dans cette objection, le même double aspect que nous avons déjà tant de fois souligné au sujet du péché. — La troisième objection fait observer que « les péchés qui ont divers objets appartiennent à divers genres. Or, les choses qui appartiennent à des genres divers ne peuvent point se comparer entre elles, comme il est prouvé au septième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 4; de saint Thomas, leç. 7). Donc, un péché n'est pas plus grave que l'autre en raison de la diversité des objets ».

L'argument *sed contra* rappelle que « les péchés tirent leur espèce de leurs objets, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 1). Or, il est des péchés dont l'un est plus grave que l'autre, selon son espèce; ainsi de l'homicide par rapport au vol. Donc, la gravité des péchés diffère selon les objets ».

Au corps de l'article, saint Thomas, prenant acte de la doctrine exposée à l'article précédent, nous dit que « la gravité des péchés diffère à la manière dont une maladie est plus grave que l'autre : de même, en effet, que le bien de la santé consiste dans une certaine harmonie des humeurs par rapport à la nature de l'animal, de même le bien de la vertu consiste en une certaine harmonie de l'acte humain avec la règle de la raison. Or, il est

manifeste qu'une maladie est d'autant plus grave que l'harmonie des humeurs se trouve altérée par rapport à un principe plus intime, c'est ainsi que la maladie qui provient, dans le corps humain, d'un trouble dans l'organe du cœur, qui est le principe de la vie, ou de ce qui approche du cœur, est plus dangereuse. Il faudra donc aussi que le péché soit d'autant plus grave, que le désordre qu'il constitue porte sur quelque principe plus essentiel dans l'ordre de la raison. — D'autre part, la raison ordonne tout, dans les actes humains, en partant de la fin. Il suit de là que plus un péché, dans les actes humains, se produit, en partant d'une fin plus haute, plus ce péché est grave. Or, les objets des actes sont leurs fins, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 72, art. 3, *ad 2um*; q. 1, art. 3; q. 19, art. 2). Donc, c'est bien selon la diversité des objets que se considère la diversité de la gravité dans les péchés. C'est ainsi qu'il est évident que les choses extérieures sont ordonnées à l'homme, comme à leur fin; et, ultérieurement, l'homme est ordonné à Dieu comme à sa fin. Il s'ensuit que le péché qui porte sur la substance de l'homme, comme l'homicide, est plus grave que le péché qui porte sur les choses extérieures, comme le vol; et plus grave encore est le péché qui est commis contre Dieu, comme l'infidélité, le blasphème et autres péchés de ce genre. Et, dans chacun de ces ordres, un péché est d'autant plus grave par rapport aux autres, qu'il porte sur quelque chose de plus essentiel ou de moins essentiel. — Et parce que les péchés tirent leur espèce de leurs objets, il s'ensuit que la différence de gravité qui se prend en raison des objets est la première et la plus essentielle, comme suivant l'espèce » du péché.

Cet article mérite d'être noté avec le plus grand soin. Il nous précise de plus en plus ce que nous devons entendre par l'objet du péché, qui joue un si grand rôle pour saint Thomas dans tout ce qui touche au péché. Nous savions, par l'article premier de la question 72, que l'objet du péché est ce qui termine le mouvement de la volonté, ou encore ce qui, dans le péché, se réfère au mouvement de *conversion*, par opposition à la raison de mal ou de désordre, qui se réfère, dans le péché, au mouvement d'*aversion*. Et saint Thomas nous avait dit que lorsqu'il

s'agit de la spécification du péché, c'est la conversion qu'il faut considérer et non l'aversion : l'une, en effet, intéresse directement l'intention de celui qui agit; l'autre, au contraire, est en dehors de cette intention. Mais quel est bien l'objet de la conversion, quel est bien l'objet de l'aversion? Dans l'aversion dont il s'agit ici, ce que l'homme fuit, ou plus exactement ce qui est en dehors de son intention, quand il pèche, c'est *un bien qu'il perd*. Voilà où se trouve, pour lui, dans ce cas, la raison de mal. En faisant ce qu'il fait, quand il pèche, ou en voulant ce qu'il veut, il ne se propose pas cette perte de son vrai bien, qu'est le mal du péché; ceci est en dehors de ce qu'il veut et se propose. D'autre part, ce qu'il veut et se propose, ou, plus exactement, ce que regarde directement sa volonté quand elle pèche, c'est toujours ou un bien ou un mal; un bien qu'il poursuit, ou un mal qu'il évite. Seulement, ce bien qu'il poursuit n'est pas son bien, au sens pur et simple, ou en tant qu'être raisonnable, à tenir compte de tous les ordres que comprend, dans sa complexité totale, cette qualité d'être raisonnable; ce n'est son bien que sous un certain rapport, ou dans un certain ordre, parmi tous les ordres, qui, en lui, comme être raisonnable, se superposent. De même, pour le mal qu'il fuit ou qu'il évite. Ce n'est son mal que sous un certain rapport ou dans un certain ordre.

Lors donc que sa volonté regarde son objet, elle ne le regarde que sous la raison de bien ou sous la raison de mal; mais sous une raison de bien qui a un mal adjoint, ou sous une raison de mal qui a aussi un bien adjoint. Quand elle le regarde sous la raison de bien, elle s'y porte; quand elle le regarde sous la raison de mal, elle le fuit. Mais c'est toujours son objet; et elle le regarde directement soit pour s'y porter, soit pour le fuir. L'un et l'autre appartiennent à l'ordre de ce que saint Thomas appelle la *conversion*. Et, par suite, le mot conversion ne doit pas se prendre seulement dans le sens d'un mouvement vers l'objet; ce peut être aussi, et c'est toujours, quand il s'agit d'un objet perçu sous la raison de mal, un mouvement de fuite ou d'éloignement. Mais, dans un cas et dans l'autre, il s'agit de ce que le sujet qui agit a directement devant lui quand il agit; qui,

par suite, n'est pas hors de son intention ou de ce qu'il entend, mais, au contraire, constitue essentiellement ce qu'il entend et ce qu'il veut : qu'il entende et veuille l'avoir, ou qu'il entende et veuille le fuir.

Ce bien, que le sujet qui agit entend ou veut avoir, a, nous l'avons dit, quand il s'agit d'un sujet qui pèche, une raison de mal adjointe; et, de même, ce mal, qu'il entend ou veut fuir, a une raison de bien adjointe. Bien plus, cette raison de mal adjointe au bien qu'il poursuit est une raison de mal pur et simple pour lui, lui faisant en réalité manquer son vrai bien, sous l'illusion du bien relatif qu'il poursuit; comme aussi la raison de bien adjointe au mal qu'il évite est une raison de bien pur et simple pour lui, faisant qu'en réalité il fuit son vrai bien, sous l'illusion du mal relatif qu'il évite. Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, il n'entend, quand il pèche, soit poursuivre son vrai mal en poursuivant le bien relatif qu'il poursuit, soit fuir son vrai bien en fuyant le mal relatif qu'il évite. Et c'est précisément ce vrai mal joint au bien qu'il poursuit ou ce vrai bien perdu par la fuite du mal qu'il évite, qui constituent, dans un cas et dans l'autre, l'éloignement et la perte de son vrai bien, éloignement ou perte de son vrai bien, qui est cette *aversion* dont nous a parlé saint Thomas.

Il est aisé de voir maintenant comment c'est, en effet, d'après ce qui est compris sous la conversion, ou d'après ce qui est devant les yeux et dans la sphère d'intention du sujet qui agit, c'est-à-dire d'après ce qui est l'objet, ou la fin, ou la matière de son acte, soit par mode d'attraction si c'est un bien qu'il poursuit, soit par mode de fuite et de répulsion, si c'est un mal qu'il évite, — que se prend et se considère la gravité du péché, selon que cet objet appartient à un ordre plus ou moins relevé parmi tous les objets qui peuvent ainsi rentrer dans la sphère d'intention du sujet qui agit ou qui pèche. — Ces objets se ramènent, comme le rappelait ici saint Thomas, à deux genres : les personnes et les choses, en remarquant, du reste, que les personnes distinctes du sujet qui agit peuvent avoir pour lui quelquefois une certaine raison de chose, comme il arrive dans l'amour de convoitise. En tant que personnes, elles ont raison d'objet

dans l'amour d'amitié. Et alors, par rapport à elles, comme par rapport au sujet lui-même, viendra tout l'ordre des choses, avec ses multiples gradations, selon que ces choses se réfèrent diversement à la diversité des personnes ou à une même personne selon les multiples diversités que comprend sa nature et les exigences de cette nature. D'un mot, nous rentrons ici dans l'ordre des êtres, dont chacun peut tomber sous l'acte de celui qui agit, et qui fera, si cet acte ne l'atteint pas selon que son ordre l'exige, la raison même de péché et la gravité première de ce péché en raison de la place que cet être occupe dans l'ensemble des êtres.

L'*ad primum* fait observer que « l'objet, bien qu'il soit la matière à laquelle l'acte se termine, a raison de fin, selon que l'intention de l'agent se porte sur lui, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 3, *ad 2um*). Or, la forme de l'acte moral dépend de sa fin, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 1, art. 3; q. 18, art. 6; q. 72, art. 6). — Objet, matière et fin sont trois termes qui désignent une même réalité, quand il s'agit de l'acte volontaire, en tant que tel (Cf. q. 19, art 2).

L'*ad secundum* répond que « l'aversion » ou l'éloignement « du bien immuable », et sa perte, « qui est ce en quoi se parfait la raison de mal » dans le péché, raison de mal qui se trouve hors de la sphère d'intention du sujet qui agit, « est la suite » du mouvement désordonné ou « de la conversion indue portant sur un bien changeant. Et voilà pourquoi il faut que selon la diversité des choses qui ont trait à la conversion suive une diverse gravité de malice dans les péchés ». — La raison de malice, dans le péché, est la raison même de désordre. Mais la raison de désordre et sa gravité se mesure d'abord à la place qu'occupe, dans l'ordre des choses, l'objet sur lequel porte l'acte de celui qui agit et qui n'atteint pas cet objet comme le demanderait la place qu'il occupe. Si, par exemple, l'objet propre de l'acte n'est autre que Dieu, et Dieu considéré en Lui-même, selon qu'Il se présente à nous dans l'ordre surnaturel, sous la raison de fin dernière à croire, à espérer, à aimer, il est bien évident que tout acte de l'homme portant sur Dieu ainsi considéré et n'étant pas ce qu'il doit être, étant un acte d'infidélité, ou de désespérance, ou de haine, sera, intrinsèquement et sous sa raison

propre ou spécifique de tel acte, un acte de péché qui l'emportera en malice, sans proportion aucune, sur un acte de gourmandise qui a pour objet le boire et le manger dans ses rapports avec la condition de l'être humain; il l'emportera même, sans proportion, sur l'homicide, qui a pour objet propre la vie du prochain enlevée d'une façon indue.

L'*ad tertium* n'accorde pas que si les divers biens sur lesquels portent les péchés ne sont point communs entre eux, comme nous l'avons dit à l'article premier, il s'ensuive que les objets des divers péchés ne puissent pas se comparer entre eux, comme le concluait à tort l'objection. Les divers biens ne sont point connexes, en ce sens que l'amour ou la haine de l'un entraîne l'amour ou la haine des autres. Mais aucun d'eux n'est isolé des autres : tous les êtres qui sont font partie d'un même univers, soumis lui-même à un seul principe et ordonné à une seule fin. Et parce que les actes humains portent sur les choses qui sont, il s'ensuit que « tous les objets des actes humains sont ordonnés entre eux. Aussi bien, tous les actes humains conviennent, d'une certaine manière, en un même genre, selon qu'ils sont ordonnés à la fin dernière. D'où il suit que rien n'empêche que tous les péchés puissent être comparés entre eux ». — Ici encore, le dernier mot de tout, c'est l'ordre des choses. Et c'est toujours là qu'il faut revenir. Cf., sur cet ordre des choses, comme fondement et raison de tout dans la morale, ce que nous avons dit plus haut, q. 1, art. 8; q. 18, art. 1.

La gravité des péchés, sous leur raison même de péchés, et du côté de leur malice, dépend d'abord et essentiellement de l'objet qui les spécifie. Selon la place que cet objet occupe dans l'ordre des choses et par rapport à la fin suprême, le désordre que constitue le fait de s'y porter sera lui-même de telle ou telle espèce ou de tel ou tel degré dans l'ordre de malice. — Mais il n'y a pas que cette cause de distinction ou de degré dans l'ordre de malice, pour les péchés. On parle aussi de la distinction qui provient de la distinction des vertus et de leur dignité. Que devons-nous en penser ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si la gravité des péchés diffère selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent ?

Trois objections veulent prouver que « la gravité des péchés ne diffère pas selon la dignité des vertus auxquelles les péchés s'opposent, en telle sorte qu'à une vertu plus grande s'oppose un péché plus grave ». — La première arguë de ce qu' « il est dit dans le livre des *Proverbes*, ch. xv (v. 5) : *Dans la justice qui abonde se trouve la plus grande vertu.* Or, selon que Notre-Seigneur le dit en saint Matthieu, ch. v (v. 20 et suiv.), la justice qui abonde réprime la colère, qui est un moindre péché que l'homicide réprimé par une vertu moindre. Donc, à une plus grande vertu correspond un péché moindre ». — La seconde objection rappelle qu' « il est dit, au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 10 ; de S. Th., leç. 3), que *la vertu porte sur ce qui est difficile et bon ;* d'où il semble suivre que la vertu plus grande porte sur quelque chose de plus difficile. Or, c'est un moindre péché, si l'homme défaille en ce qui est plus difficile, que s'il défaille en ce qui l'est moins. Donc, à une plus grande vertu s'oppose un péché moindre ». — La troisième objection remarque que « la charité est une vertu plus grande que la foi et l'espérance, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 13). Or, la haine, qui s'oppose à la charité, est un péché moindre que l'infidélité ou le désespoir, qui s'opposent à la foi et à l'espérance. Donc, à une plus grande vertu s'oppose un péché moindre ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Aristote », qui « dit, au huitième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 1 ; de S. Th., leç. 10), que *le pire est contraire à l'excellent.* Or, l'excellent dans les choses de la morale est la plus grande vertu ; et le pire, le plus grave péché. Donc, à la plus grande vertu s'oppose le péché le plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « un péché

s'oppose à la vertu », d'une double manière. — « D'abord, d'une façon principale et directe, en ce sens qu'il porte sur le même objet; car les contraires portent toujours sur le même objet. Et, de cette manière, il faut qu'à une plus grande vertu s'oppose un péché plus grave. De même, en effet, que du côté de l'objet se tire une plus grande gravité pour le péché; de même aussi une plus grande dignité pour la vertu; l'un et l'autre, en effet, tirent leur espèce de leur objet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 60, art. 5; q. 72, art. 1). Il faut donc qu'à la plus grande vertu s'oppose directement, par mode de contraire, le plus grand péché, comme étant le plus distant dans le même genre. — D'une autre manière, l'opposition de la vertu au péché peut se considérer selon une certaine extension de la vertu qui repousse le péché. Plus, en effet, la vertu sera grande, plus elle éloignera l'homme du péché qui lui est contraire, en telle sorte que non seulement le péché sera écarté mais même ce qui porte au péché. Et, de cette manière, il est manifeste que plus une vertu sera grande, plus les péchés qu'elle aura à réprimer seront moindres. C'est ainsi, d'ailleurs, qu'une santé excellente n'a presque pas de contrariétés à exclure. En ce sens, à une plus grande vertu s'oppose un moindre péché du côté de l'effet ».

L'*ad primum* répond que « cette objection porte sur l'opposition qui regarde la répression du péché; dans ce cas, en effet, la justice qui abonde exclut les péchés même les plus petits ».

L'*ad secundum* fait remarquer qu' « à une vertu plus grande qui porte sur un bien plus difficile s'oppose directement, par mode de contraire, le péché qui porte sur un mal plus difficile. De part et d'autre, en effet, se trouve une certaine éminence, montrant que la volonté est plus encline au bien ou au mal, du fait que la difficulté » ou la grandeur soit du bien, soit du mal, « ne l'arrête pas ».

L'*ad tertium* fait observer que « la charité n'est pas tout amour, mais seulement l'amour de Dieu. Il s'ensuit que ce n'est point toute haine qui s'oppose directement à elle, mais la haine de Dieu, qui est le plus grave de tous les péchés ».

L'opposition des vices et des vertus, considérée en raison de

leur objet propre, est une opposition directe, qui porte précisément sur le même objet, atteint par la vertu comme il convient, et au sujet duquel l'acte vicieux n'est pas ce qu'il devrait être. Il s'ensuit que la vertu et le vice se correspondent exactement, quant au degré du bien et au degré du mal, selon que ce degré se prend d'abord et principalement en raison de la dignité de l'objet. Il n'est pas de meilleur moyen pour apprécier la gravité des péchés, en ce qui est de leur gravité essentielle, que de considérer la place occupée, dans l'ordre des vertus, par la vertu à laquelle ils s'opposent. Et nous verrons plus tard, quand il s'agira des vertus et des vices étudiés dans le détail de leurs espèces, avec quelle sûreté et quelle précision saint Thomas nous marquera ces divers degrés des vices proportionnés aux degrés des vertus. — Un autre point de comparaison entre les vices ou les péchés est celui de leur qualité de péchés charnels ou de péchés spirituels. De ces deux genres de péchés, quels sont ceux qui sont les plus graves? Faut-il dire que les péchés charnels sont d'une gravité moindre que les péchés spirituels. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si les péchés charnels sont d'une moindre faute que les péchés spirituels?

Trois objections veulent prouver que « les péchés charnels ne sont pas d'une moindre faute que les péchés spirituels ». — La première arguë de ce que « l'adultère est un plus grave péché que le vol; car il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. VI (v. 30, 32) : *Ce n'est point une grande faute, si quelqu'un vole. Mais celui qui commet l'adultère, en raison de la pauvreté de son cœur, perd son âme.* Or, le vol relève de l'avarice, qui est péché spirituel; tandis que l'adultère appartient à la luxure, qui est un péché charnel. Donc, les péchés charnels sont d'une plus grande faute ». — La seconde objection cite l'autorité de « saint Augustin », qui « dit, *sur le Lévitique* (*Cité de Dieu*, liv. II, ch. IV, XXVI),

que le diable se réjouit surtout des péchés de luxure et d'idolâtrie. Or, le diable se réjouit davantage des fautes qui sont plus grandes. Donc, et puisque la luxure est un péché charnel, il semble que les péchés charnels sont d'une plus grande faute ». — La troisième objection en appelle à « Aristote », qui, « au livre III de l'*Éthique* (ch. IV, n. 1; de S. Th., leç. 6), prouve que *celui qui ne peut contenir sa concupiscence encourt plus de honte que celui qui ne peut contenir sa colère.* Or, la colère est un péché spirituel, d'après saint Grégoire, au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI); tandis que la concupiscence appartient aux péchés charnels. Donc, le péché charnel est plus grave que le péché spirituel ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Grégoire », qui « dit » expressément (*Morales*, liv. XXXIII, ch. XII, ou XI, ou XV) que les péchés charnels sont d'une moindre faute et d'une plus grande infamie ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare nettement, dès le début, que « les péchés spirituels sont d'une plus grande faute que les péchés charnels. Ce qui, ajoute-t-il, ne doit pas s'entendre comme si chaque péché spirituel était d'une plus grande faute que chaque péché charnel; mais parce que, à ne considérer que cette seule différence du caractère de spirituel et du caractère de charnel, les premiers sont plus graves que les seconds, toutes choses égales d'ailleurs. — On peut en donner une triple raison. — La première se tire du côté du sujet. Les péchés spirituels, en effet, regardent l'esprit, dont le propre est de se tourner vers Dieu ou de se détourner de Lui; tandis que les péchés charnels s'achèvent dans la délectation de l'appétit charnel, à qui principalement il convient de se tourner vers les biens corporels. Il suit de là que le péché charnel, en tant que tel, implique plutôt la conversion », au sens expliqué dans l'artice 2 de la question présente, « ce qui fait qu'il adhère davantage » au sujet en qui il se trouve et qu'il est plus difficile à déraciner; « le péché spirituel, au contraire, dit plutôt l'aversion, d'où se tire la raison de coulpe. Et c'est pour cela que le péché spirituel, en tant que tel, est d'une plus grande faute. — Une seconde raison peut se tirer du côté de celui contre qui l'on pèche. Car le péché charnel, en

tant que tel, est un péché contre son propre corps, qui est moins digne d'amour, dans l'ordre de la charité, que Dieu et le prochain contre qui l'on pèche par les péchés spirituels. Et voilà pourquoi les péchés spirituels, en tant que tels, sont d'une plus grande faute. — La troisième question se tire du côté du motif. Car plus le motif qui pousse au péché est puissant, moins le péché dans l'homme a de gravité, comme il sera dit plus loin (à l'article suivant). Or, les péchés charnels ont une cause plus véhémente, qui est la concupiscence même de la chair innée en nous. Donc, les péchés spirituels, en tant que tels, sont d'une plus grande faute ». — Il n'est pas besoin de rappeler ici ce qu'il faut entendre par péchés spirituels et péchés charnels. Nous l'avons expliqué à l'article 2 de la question précédente; et nous savons qu'ils se distinguent entre eux selon que la délectation où ils s'achèvent est une délectation d'ordre spirituel et psychique ou une délectation d'ordre physique et corporel ou sensible.

L'*ad primum* fait observer que « l'adultère n'appartient pas seulement au péché de luxure, mais aussi au péché d'injustice. Et, de ce chef, on peut le ramener à l'avarice; comme la glose le dit, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 5), sur ce passage : *Tout fornicateur, ou immonde, ou avare*. Et l'adultère est alors plus grave que le vol, dans la mesure où, pour l'homme, la femme est plus chère que les biens ».

L'*ad secundum* répond que « le diable est dit se réjouir davantage du péché de luxure, parce qu'il est plus adhérent et qu'il est plus difficile d'arracher l'homme à ce péché; car l'*appétit du plaisir est chose insatiable*, comme le note Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. XII, n. 7; de S. Th., leç. 22).

L'*ad tertium* explique le mot d'Aristote cité par l'objection. « Si Aristote dit qu'il est plus honteux de ne pas contenir la concupiscence que de ne pas contenir la colère, c'est que, dans le premier cas, il y a moins de raison. Et c'est dans le même sens qu'il dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 8-11; de S. Th., leç. 19, 20), que les péchés d'intempérance sont les plus honteux, parce qu'ils portent sur ces délectations qui nous sont communes avec les bêtes; d'où il suit que, par ces sortes de péchés, l'homme

devient en quelque sorte bestial. C'est aussi pour cela que d'après saint Grégoire ils sont dits être plus infamants ».

A considérer, dans les péchés, la seule raison de péchés spirituels ou de péchés charnels, si les péchés charnels ont quelque chose de plus dégradant ou de plus infamant pour l'homme, à cause de leur proximité avec ce qui est le propre de la brute, cependant, comme gravité, ce sont les péchés spirituels qui l'emportent, précisément parce que, dans ces péchés, ce qui est le propre de l'homme, savoir la raison, est directement en cause. — Aux raisons de gravité diverse qui se tirent de l'espèce même du péché, de son opposition aux vertus, de son caractère générique de péché spirituel ou de péché charnel, se joint cette autre raison qui provient de la cause même du péché, au sens où nous en avons parlé dans la question précédente, article 3. C'est d'elle que nous devons maintenant nous occuper; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si la gravité des péchés se prend selon la cause du péché?

Trois objections veulent prouver que « la gravité des péchés ne se prend pas selon la cause du péché ». — La première arguë de ce que « plus la cause du péché est grande, plus elle a de force à pousser au péché, et, par suite, plus il est difficile de lui résister. Or, le péché est diminué du fait qu'on lui résiste plus difficilement; car ceci se réfère à l'infirmité du sujet qui pèche, qu'il ne puisse pas facilement résister au péché, et le péché qui provient de l'infirmité du sujet est toujours moins grave. Donc, le péché ne tire point sa gravité du côté de sa cause ». — La seconde objection fait observer que « la concupiscence est une certaine cause générale de péché; aussi bien la glose dit-elle, sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 7) : *J'ignorais la concupiscence*, etc. : *La loi est bonne; car, en prohibant la concupiscence, elle prohibe tout mal*. Or, l'homme pèche d'autant moins, comme gravité, qu'il est vaincu par une concupiscence plus forte. Donc la gravité du péché est diminuée en raison de la

grandeur de sa cause ». — La troisième objection dit que « si la droiture de la raison est la cause de l'acte vertueux, pareillement le défaut de la raison semble être la cause du péché. Or, dans la mesure où le défaut de la raison est plus grand, dans cette mesure-là le péché est moindre : au point que ceux qui n'ont pas l'usage de la raison n'ont pas de péché, et ceux qui pèchent par ignorance pèchent moins gravement. Donc, la gravité du péché n'est pas accrue par la grandeur de sa cause ».

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « si l'on multiplie la cause, on multiplie aussi l'effet. Et, par suite, si la cause du péché est plus grande, le péché sera » nécessairement « plus grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas va nous répondre par une distinction qui dissipera l'équivoque latente enveloppée dans les diverses objections que nous venons de lire. C'est qu'en effet, « dans le genre du péché, comme en tout autre genre, nous pouvons trouver une double sorte de causes. — L'une, qui est proprement et par soi la cause du péché : c'est la volonté même de pécher. Cette volonté se compare à l'acte du péché, comme l'arbre se compare à son fruit, ainsi que s'exprime la glose sur ce texte de saint Mathieu, ch. VII (v. 18) : *Un arbre bon ne peut pas faire de mauvais fruits*. Or, plus cette sorte de cause sera grande, plus le péché sera grave ; car l'homme pèche d'autant plus gravement qu'il a davantage sa volonté au péché. — Mais il y a d'autres causes du péché, qui sont en quelque sorte extrinsèques et éloignées, en ce sens qu'elles inclinent la volonté à pécher. Parmi ces causes, il faut encore distinguer. — Les unes, en effet, induisent la volonté à pécher, selon la nature même de la volonté ; telle, la fin, qui est l'objet propre de la volonté. Cette cause augmente le péché ; car celui-là pèche plus gravement dont la volonté est inclinée à pécher par l'intention d'une fin qui est plus mauvaise. — D'autres causes inclinent la volonté à pécher en dehors de la nature et de l'ordre de la volonté, dont le propre est de se mouvoir librement d'elle-même selon le jugement de la raison. Il suit de là que ces sortes de causes qui diminuent le jugement de la raison, comme l'ignorance, ou le libre mouvement de la volonté, comme la faiblesse, la violence ou la crainte, ou tout autre chose

de ce genre, diminuent le péché, comme elles diminuent le volontaire; au point que si l'acte est tout à fait involontaire, il n'a plus la raison de péché » [cf. q. 6, art. 5-8].

L'*ad primum* fait observer que « l'objection procède de la cause motrice extrinsèque qui diminue le volontaire; celle-là, quand elle augmente, diminue d'autant le péché, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* formule en quelques mots d'une admirable précision toute la doctrine de la concupiscence dans ses rapports avec la volonté et le péché qui en émane. — « Si on comprend sous la concupiscence le mouvement même de la volonté, dans ce cas, où la concupiscence est plus grande, le péché est plus grand. — Mais si on entend par concupiscence une certaine passion qui est un mouvement de l'appétit concupiscible, dans ce cas une plus grande concupiscence, quand elle précède le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, diminue le péché; car celui qui pèche, stimulé par une concupiscence plus grande, tombe en vertu d'une tentation plus forte, et, par suite, le péché lui est moins imputé. — Que si la concupiscence, même entendue de la sorte » et au sens d'un mouvement passionnel de l'appétit concupiscible, « suit le jugement de la raison et le mouvement de la volonté, dans ce cas, où la concupiscence est plus grande, le péché est aussi plus grand. Car parfois le mouvement de la concupiscence se produit lui-même plus fort, du fait que la volonté se porte sur son objet d'une manière plus effrénée ».

L'*ad tertium* remarque que « la raison de l'objection procède de la cause qui produit l'involontaire, et cette cause diminue le péché, ainsi qu'il a été dit ».

Parmi les causes du péché, il en est qui sont intrinsèques au péché, si l'on peut ainsi dire, et d'autres qui lui sont proprement extrinsèques. Les premières se ramènent à la volonté elle-même, et à la fin ou à l'objet de la volonté. Ces causes-là augmentent le péché en raison directe de ce qu'elles sont. D'autres causes sont celles qui agissent sur la volonté, l'amenant à vouloir contrairement à sa nature propre qui est de suivre spontanément le

jugement de la raison. Il suit de là que toute cause diminuant le jugement de la raison ou troublant la parfaite indépendance du mouvement volontaire diminuera aussi le volontaire et, partant, la responsabilité ou la gravité du péché. — Après avoir comparé les péchés en raison de leur nature, de leur caractère générique et de leurs causes, nous devons les comparer maintenant en raison de leurs circonstances.

C'est l'objet de l'article suivant, un des plus importants de toute la théologie morale du péché.

Article VII.

Si la circonstance aggrave le péché?

Trois objections veulent prouver que « la circonstance n'aggrave pas le péché ». — La première est que « le péché tire sa gravité de son espèce. Or, la circonstance ne donne point l'espèce au péché, étant une sorte d'accident par rapport à lui. Donc, la gravité du péché ne se prend point de la circonstance ». — La seconde objection dit que « ou la circonstance est mauvaise, ou elle ne l'est pas. Si elle est mauvaise, elle-même, par elle-même, causera une certaine espèce de mal. Et si elle ne l'est pas, on ne voit pas d'où elle pourrait augmenter le mal. Donc, la circonstance en aucune manière n'aggrave le péché ». — La troisième objection fait observer que « la malice du péché vient du côté de l'aversion. Or, les circonstances suivent le péché du côté de la conversion. Donc, elles n'augmentent pas la malice du péché ».

L'argument *sed contra* est que « l'ignorance de la circonstance diminue le péché; car celui qui pèche parce qu'il ignore la circonstance mérite le pardon, ainsi qu'il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 15; de S. Th., leç. 3). Or, ceci ne serait pas si la circonstance n'aggravait le péché. Donc, la circonstance aggrave le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « toute chose est apte à être augmentée par cela même qui est sa cause,

comme Aristote le dit de l'habitus de la vertu, au second livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8, 9; de S. Th., leç. 2). Or, il est manifeste que le péché est causé par tout défaut dans l'une de ses circonstances; car c'est en cela qu'on s'éloigne de la raison », ce qui précisément constitue le péché, « parce que, en agissant, on n'observe pas les circonstances voulues. D'où il suit manifestement que le péché est apte à être aggravé en raison des circonstances. — Mais, ajoute saint Thomas, ceci peut se produire d'une triple manière. — D'abord, en tant que la circonstance transfère l'acte en un autre genre de péché. C'est ainsi que le péché de fornication consiste en ce que l'homme s'approche d'une femme qui n'est pas la sienne. Si s'ajoute cette circonstance que cette femme dont il s'approche est la femme d'un autre, son acte est déjà transféré en un autre genre de péché, qui est le péché d'injustice, en tant qu'il usurpe ce qui appartient à un autre. Et, à ce titre, l'adultère est un péché plus grave que la fornication. — Parfois, la circonstance n'aggrave pas le péché, comme le faisant passer en un autre genre de péché, mais seulement parce qu'elle multiplie la raison de péché. C'est ainsi que si le prodigue donne quand il ne doit pas et à qui il ne doit pas donner, il pèche d'une façon plus multiple », si l'on peut ainsi s'exprimer, « dans le même genre de péché, que si seulement il donne à qui il ne doit pas donner. Et, de ce chef, le péché devient plus grave; comme aussi la maladie est plus grave, qui atteint plusieurs parties du corps. C'est ce qui a fait dire à Cicéron, dans le livre des *Paradoxes* (par. III), que *porter atteinte à la vie du père, c'est commettre une foule de péchés; car on atteint celui qui a engendré, qui a nourri, qui a élevé, qui a donné la place qu'on occupe dans la maison et dans la république.* — D'une troisième manière, la circonstance aggrave le péché, parce qu'elle augmente la déformité qui provient d'une autre circonstance. C'est ainsi que prendre le bien d'autrui constitue le péché de vol. Si on ajoute à cela cette autre circonstance que ce qu'on prend ainsi à autrui est en grande quantité, on a un péché plus grand; bien que le fait de prendre une grande ou une petite quantité », en soi et d'une façon absolue, « ne dise aucune raison de bien ou de mal » moral.

Cet article, qui aurait pu nécessiter des explications nombreuses pour être bien saisi, est d'une clarté parfaite après tout ce qui a été dit à la question 18, articles 10 et 11.

L'*ad primum* fait observer qu' « il est des circonstances qui donnent l'espèce à l'acte moral, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). — Et d'ailleurs, ajoute saint Thomas, même la circonstance qui ne donne pas l'espèce peut aggraver le péché. C'est qu'en effet, de même que la bonté d'une chose ne se mesure pas seulement à l'espèce de cette chose, mais aussi aux accidents qui la revêtent, pareillement la malice de l'acte ne se mesure pas seulement à l'espèce de l'acte, mais aussi à ses circonstances ».

L'*ad secundum* répond que « c'est de l'une et de l'autre des deux manières » marquées dans l'objection, « que la circonstance peut aggraver le péché », sans que d'ailleurs elle en change l'espèce. « Si, en effet, elle est mauvaise, il n'est point nécessaire que toujours elle constitue une espèce de péché ; elle peut, en effet, ajouter une raison de malice dans la même espèce, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et si elle n'est pas mauvaise », en elle-même, « elle peut aggraver le péché par l'ordre qu'elle a à la malice d'une autre circonstance ».

L'*ad tertium* fournit une explication précieuse et qui doit être notée. « La raison, dit saint Thomas, doit ordonner l'acte non pas seulement quant à son objet, mais aussi quant à toutes ses circonstances. Et voilà pourquoi il y a une certaine aversion, par rapport à la règle de la raison, qui se trouve dans l'altération de n'importe quelle circonstance ; comme si quelqu'un agit quand il ne doit pas, ou bien là où il ne doit pas. Et cette sorte d'aversion suffit à la raison de mal. Du reste, cette aversion de la règle de la raison est suivie de l'aversion à l'endroit de Dieu, à qui l'homme doit être uni par la droite raison ». — Toutes les fois que l'homme enfreint une prescription de la droite raison, si minime soit-elle, il enfreint une prescription de Dieu, la raison étant la voix de Dieu dans l'homme. Il y a donc, en toute privation d'ordre voulu dans ce qui touche à l'acte humain, une certaine aversion, qui constitue précisément la raison de mal.

La gravité du péché, qui dépend de la nature de ce péché et

de ses circonstances, dépend-elle aussi de ce qui le suit, ou de ses effets et du dommage qu'il cause? — C'est ce qu'il nous reste maintenant à examiner.

Article VIII.

Si la gravité du péché s'augmente en raison du dommage plus grand?

Trois objections veulent prouver que « la gravité du péché ne s'augmente pas en raison du dommage plus grand ». — La première arguë de ce que « le dommage est un événement qui suit l'acte du péché. Or, l'événement qui suit n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 20, art. 5). Donc le péché n'est pas aggravé en raison d'un plus grand dommage ». — La seconde objection fait observer que « le dommage se trouve surtout dans les péchés qui sont contre le prochain. Car nul ne veut se nuire à soi-même; et à Dieu nul ne peut nuire, selon cette parole du livre de *Job*, ch. XXXV (v. 6, 8) : *Si tes iniquités se multiplient, que lui fais-tu? C'est à l'homme, qui t'est semblable, que nuira ton impiété.* Si donc le péché s'aggravait en raison du dommage, il s'ensuit que le péché qui est contre le prochain serait plus grave que le péché contre Dieu ou contre soi ». — La troisième objection dit que « c'est un plus grand dommage pour quelqu'un d'être privé de la vie de la grâce, que d'être privé de la vie de la nature; car la vie de la grâce l'emporte sur la vie de la nature, au point que l'homme doit mépriser la vie de la nature pour ne pas perdre la vie de la grâce. Or, celui qui amène une femme à commettre la fornication, autant qu'il est en soi prive cette femme de la vie de la grâce, l'amenant à pécher mortellement. Si donc le péché était plus grave en raison d'un plus grand dommage, il s'ensuivrait que celui qui commet une simple fornication pécherait plus grièvement que l'homicide; ce qui est manifestement faux. Donc le péché n'est pas plus grave, en raison d'un plus grand dommage ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui

« dit, au livre III du *Libre Arbitre* (ch. XVI) : *Parce que le vice est contraire à la nature, on ajoute d'autant plus à la malice des vices qu'on soustrait davantage à l'intégrité des natures.* Or, soustraire à l'intégrité de la nature, c'est causer du dommage. Donc, le péché est d'autant plus grave que le dommage est plus grand ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « le dommage peut avoir au péché un triple rapport. — Quelquefois, le dommage qui provient du péché est prévu et voulu directement ; ainsi en est-il de celui qui fait une chose avec l'intention de nuire à autrui, comme le voleur ou l'homicide. Dans ce cas, le degré du dommage accroît directement la gravité du péché, étant lui-même par soi objet de péché. — D'autres fois, le dommage est prévu, mais il n'est pas voulu directement : c'est ainsi que quelqu'un passant par un champ, pour abréger son chemin et réaliser plus tôt un dessein de fornication qu'il poursuit, fait du dommage, le sachant bien, tandis qu'il abîme les plantes semées dans ce champ, mais n'a cependant pas l'intention formelle de nuire. Dans ce cas, la quantité du dommage aggrave le péché, mais indirectement ; en ce sens que c'est d'une volonté profondément inclinée au mal du péché » poursuivi, « que provient, dans le sujet, le fait de passer outre au dommage qu'il cause à d'autres ou à lui-même, et que d'ailleurs il ne voudrait pas. — D'autres fois, enfin, le dommage n'est ni prévu ni voulu. Dans ce cas, s'il est quelque chose d'accidentel par rapport à l'acte du péché, il n'aggrave pas le péché directement ; mais pour avoir négligé de considérer le dommage qui pouvait suivre de son péché, on impute à l'homme, par mode de peine, les maux qui arrivent en dehors de son intention, mais tandis qu'il vaquait à une chose illicite » : il n'est pas coupable directement, au point de vue de la faute et en conscience, et le fait de ce dommage n'accuse pas une malice positive spéciale dans la volonté de celui qui pèche, comme c'était le cas tout à l'heure ; mais parce qu'il a posé un acte illicite, d'où a suivi ce mal, il devra porter la peine de ce mal, dû à sa négligence et à son imprévoyance. C'est ainsi que si le pécheur lui-même, tandis qu'il vaque à une chose illicite, se fait mal, même au sens physique de ce mot, on dira,

couramment et vulgairement, que c'est bien fait, et qu'il n'a que ce qu'il mérite ; car il n'aurait pas dû faire ce qui a occasionné le mal qu'il subit. Pareillement, s'il *occasionne*, par sa faute, un mal pour le prochain, il est juste, bien qu'il n'ait pas voulu ce mal-là, et qu'il ne l'eût même pas prévu, que ce mal retombe sur lui par mode de peine, en raison de l'acte peccamineux auquel il vaquait et qui a été l'occasion de ce mal. Il en irait tout autrement, si l'acte auquel l'homme vaquerait et qui occasionnerait un mal pour le prochain, n'était pas mauvais, en telle sorte qu'il eût le droit de le poser. Dans ce cas, il ne serait tenu, en rien, au point de vue de la raison et de la justice naturelle, à porter la peine du dommage. — « Que si le dommage est de soi la suite de l'acte du péché, bien qu'il ne soit ni voulu directement ni même prévu, il aggrave directement le péché ; parce que tout ce qui de soi est une suite du péché, appartient en quelque sorte à l'espèce du péché. C'est ainsi, par exemple, que si quelqu'un commet en public un péché de fornication, il s'ensuit le scandale d'un grand nombre ; et quand même celui qui pèche ne se propose pas ce scandale, que peut-être même il ne le prévoie pas, néanmoins il aggrave directement son péché » ; car cela en est comme une propriété inséparable.

« Toutefois, ajoute saint Thomas, quand il s'agit du dommage pénal encouru par le pécheur lui-même, il y a une différence à noter. — Ce dommage, en effet, s'il est chose accidentelle par rapport à l'acte du péché, et qu'il ne soit ni prévu ni voulu, n'aggrave pas le péché, ni n'est la suite de la gravité du péché. Ainsi en est-il de celui qui courant pour commettre un meurtre, heurte une pierre et se blesse. — Si, au contraire, le dommage est de soi la suite du péché, bien que peut-être il ne soit ni prévu ni voulu, le dommage plus grand ne fait pas que le péché soit plus grave, mais par contre le péché plus grave fait un dommage plus grand. Prenons, par exemple, un infidèle qui n'a jamais rien entendu des peines de l'enfer. Il subira, dans l'enfer, une peine plus grande pour le péché d'homicide que pour le péché de vol. Parce que, en effet, il n'a ni voulu ni prévu cette diversité dans la gravité des peines, son péché n'en est pas rendu plus grave (comme il arrive pour le fidèle, qui semble pécher plus grié-

vement, du simple fait qu'il méprise des peines plus grandes pour satisfaire sa volonté du péché); mais la gravité de ce dommage est causée seulement par la gravité » intrinsèque « du péché ». La gravité de la peine, dans ce cas, n'aggrave pas le péché; seule, la gravité du péché, telle qu'elle est en elle-même et indépendamment de toute gravité nouvelle due à la gravité de la peine, cause la gravité du dommage ou de la peine.

L'*ad primum* fait observer que « conformément à ce qui a été dit plus haut, quand il s'agissait de la bonté et de la malice des actes extérieurs (q. 20, art. 5), l'événement qui suit, s'il a été prévu et voulu, ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte ».

L'*ad secundum* dit que « si le dommage aggrave le péché, il ne s'ensuit pas que le péché soit aggravé par le seul dommage; bien plus, ce qui fait de soi la gravité du péché, c'est son désordre intrinsèque, comme il a été dit plus haut (art. 2, 3). Au point que le dommage lui-même n'aggrave le péché, que parce qu'il fait que l'acte est plus désordonné », ainsi que nous l'avons marqué au corps de l'article. « Par suite, bien que le dommage ait surtout lieu dans les péchés qui sont contre le prochain, on n'en peut pas conclure que ces péchés soient les plus graves. Et, en en effet, le désordre du péché est bien autrement grand dans les péchés qui sont contre Dieu et dans quelques-uns de ceux qui sont contre soi-même. — Toutefois, on peut dire que si personne ne peut nuire à Dieu dans sa substance, on peut causer du dommage dans les choses qui relèvent de Dieu; comme, par exemple, en extirpant la foi ou en violant les choses saintes; et ces péchés comptent parmi les plus graves. De même, il est des hommes, qui, le sachant et le voulant, se causent à eux-même du dommage », se proposant directement de se faire du mal, par l'acte qu'ils accomplissent; « ainsi en est-il de ceux qui se donnent la mort; — bien qu'ils réfèrent cela ultérieurement à un certain bien apparent, qui est par exemple d'échapper à la tribulation et aux angoisses ».

L'*ad tertium* répond que « l'objection ne conclut pas, pour deux raisons. — Premièrement, parce que l'homicide se propose directement de nuire au prochain; tandis que celui qui, en vue de la fornication, provoque une femme au péché, ne se propose

pas un dommage, mais seulement son plaisir », et ce plaisir n'entraîne pas de soi un dommage d'ordre physique immédiatement appréciable et inséparable de l'acte accompli, dans la pensée actuelle et dans la volonté de celui qui agit, comme il arrive pour l'avantage personnel que poursuit le voleur ou l'homicide en s'attaquant au bien ou à la personne du prochain. — « Une seconde raison est que l'homicide est de soi la cause vraie de la mort corporelle; tandis que nul ne peut être de soi la vraie cause de la mort spirituelle d'autrui »; il n'en est jamais que l'occasion; « parce que nul ne meurt spirituellement que par sa propre volonté en péchant ».

S'il n'est aucun péché qui puisse directement nuire à Dieu, il est des péchés qui peuvent nuire aux choses de Dieu, d'autres qui nuisent au prochain, tantôt indirectement ou par mode d'occasion, et tantôt directement ou dans l'ordre même des choses que vise le péché, et tous nuisent au sujet qui pèche, en raison des conséquences qu'ils entraînent pour lui. Parmi ces divers dommages, ceux qui tombent directement sous l'intention du pécheur ou qui sont dans l'ordre même des choses que vise le péché, font partie du péché lui-même, et, par suite, ajoutent toute leur gravité à la gravité du péché. Ceux qui ne tombent pas directement sons l'intention du pécheur, mais qui cependant sont acceptés de lui plutôt que d'abandonner son acte de péché, ajoutent indirectement leur gravité à la gravité de ce péché. Quant à ceux qui restent en dehors de toute advertance par rapport au pécheur, s'il sont quelque chose de fortuit, ils ne seront jamais imputés qu'à peine, non à faute ou à gravité spéciale de faute; mais s'ils étaient insépérables de l'acte du péché, ils seraient imputés à faute, même directement, sauf pour les dommages qui regardent le pécheur lui-même. Car, dans ce cas, s'ils n'ont pas été bravés par lui, ils n'augmentent point son péché, quoiqu'ils en soient une conséquence inséparable : ils seront cependant proportionnés à son péché, et il devra les subir selon leur gravité respective. Que s'ils étaient purement fortuits, il n'y aurait pas à chercher une proportion entre eux et la gravité du péché; mais ils seraient à subir tels qu'ils sont, et le pécheur

n'aurait qu'à s'en prendre à lui-même de leur gravité; car, s'il n'avait point posé l'acte qui en a été l'occasion, et qu'il n'aurait pas dû poser, il n'aurait pas à subir ce dommage.

Il ne nous reste plus, pour résoudre définitivement cette question de la gravité du péché, par rapport à tout ce qui peut y concourir, qu'à considérer la raison même de personne qui peut s'y trouver en jeu, soit du côté de celui que le péché atteint, soit du côté de celui qui pèche. — D'abord, du côté de celui que le péché atteint.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IX.

Si le péché est aggravé en raison de la personne contre qui l'on pèche?

Trois objections veulent prouver qu' « en raison de la condition de la personne contre laquelle on pèche, le pèche ne devient pas plus grave ». — La première est que « s'il en était ainsi, le péché s'aggraverait surtout de ce qu'on pèche contre un homme juste et saint. Or, le péché ne s'aggrave pas de ce fait. Il est certain, en effet, que l'homme vertueux, qui supporte d'une âme tranquille l'injure qui lui est faite, en est moins atteint que ceux dont l'intérieur est tout bouleversé par cette injure. Donc la condition de la personne contre laquelle on pèche n'aggrave pas le péché ». — La seconde objection dit que « si la condition de la personne aggravait le péché, le péché serait d'autant plus grave que cette personne tient de plus près; car, ainsi que le dit Cicéron, dans le livre des *Paradoxes* (par. III), *celui qui frappe son serviteur ne pèche qu'une fois; celui, au contraire, qui porte atteinte à la vie de son père, commet une foule de péchés*. Or, la proximité de la personne contre laquelle on pèche ne semble pas aggraver le péché. Nul, en effet, n'est plus près de quelqu'un que lui-même. Et, cependant, quelqu'un commet un moindre péché, s'il se fait à lui-même quelque tort, que s'il le fait à un autre; comme si, par exem-

ple, il frappe son cheval ou s'il frappe le cheval du voisin, ainsi qu'on le voit par Aristote au livre V de l'*Éthique* (ch. XI; de S. Th., leç. 17). Donc, la proximité de la personne n'aggrave pas le péché ». — La troisième objection fait remarquer que « la condition de la personne qui pèche aggrave surtout le péché, en raison de la dignité ou de la science; selon cette parole de *la Sagesse*, ch. VI (v. 7) : *Les puissants seront puissamment torturés;* et cette autre » du Seigneur « en saint Luc, ch. XII (v. 47) : *Ce serviteur-là, qui, connaissant la volonté de son maître, n'agit pas selon cette volonté, sera battu d'un grand nombre de coups.* Donc, et pour la même raison, du côté de la personne contre laquelle on pèche, le péché se trouverait plus aggravé par la dignité ou la science de cette personne. Or, il ne semble pas que le péché soit plus grave quand on fait injure à une personne plus riche ou plus puissante, que lorsqu'on fait injure à un pauvre; car *il n'est point d'acception de personnes auprès de Dieu* (*aux Romains*, ch. II, v. 11), dont le jugement fixe la gravité du péché. Donc la condition de la personne contre laquelle on pèche n'aggrave pas le péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans la Sainte-Écriture, est blâmé d'une façon spéciale le péché qui se commet contre les serviteurs de Dieu; ainsi lisons-nous, au troisième livre des *Rois*, chapitre XIX (v. 14) : *Ils ont renversé vos autels, et frappé du glaive vos prophètes.* De même est blâmé spécialement le péché qui se commet contre les personnes qui tiennent de près; selon ce texte de Michée, chapitre VII (v. 6) : *Le fils traite son père de fou; la fille s'insurge contre sa mère.* Pareillement aussi est blâmé, d'une façon spéciale, le péché qui est commis contre les personnes constituées en dignité; comme on le voit dans le livre de *Job*, chapitre XXXIV (v. 18) : *Qui dit au roi : Vaurien! et qui appelle les princes : Pervers!* Donc, la condition de la personne contre laquelle on pèche aggrave le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire observer que « la personne contre laquelle on pèche est d'une certaine manière l'objet du péché. Or, il a été dit plus haut (art. 3), que la première gravité du péché se tire du côté de

l'objet. Et, de ce chef, la gravité du péché devient d'autant plus grande, que l'objet constitue une fin plus importante » dans l'ordre des fins qui terminent l'acte humain. « D'autre part, les fins principales des actes humains sont Dieu, l'homme lui-même et le prochain. Car tout ce que nous faisons, nous le faisons pour l'un de ces trois termes, bien qu'ils soient d'ailleurs eux-mêmes ordonnés entre eux. On peut donc, en raison de ces trois termes, considérer, dans le péché, une gravité plus ou moins grande, selon la condition de la personne contre laquelle on pèche. — D'abord, du côté de Dieu, à qui l'homme est d'autant plus uni qu'il est plus vertueux ou plus excellemment consacré à Dieu. Et voilà pourquoi l'injure faite à une telle personne, rejaillit davantage sur Dieu; selon cette parole que nous lisons dans le prophète Zacharie, chapitre II (v. 8) : *Celui qui vous touche touche la prunelle de mon œil.* D'où il suit que le péché est d'autant plus grave qu'il porte contre une personne plus rapprochée de Dieu en raison de sa vertu ou en raison de son office. — Du côté de lui-même, il est manifeste que quelqu'un pèche d'autant plus gravement qu'il aura péché contre une personne qui est plus unie à lui, soit par les liens des rapports naturels, soit par les bienfaits, soit par tout autre lien; pour autant, en effet, il semble pécher davantage contre lui-même, et, dans cette mesure, son péché est plus grave, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, chapitre XIV (v. 5) : *Celui qui est mauvais pour lui-même, à qui sera-t-il bon?* — Du côté du prochain, le péché est d'autant plus grave, qu'on pèche contre un plus grand nombre. Il suit de là que le péché qui porte sur une personne publique, par exemple sur un roi ou sur un prince, qui gère la personne de toute la multitude, est plus grave que le péché qui se commet contre une seule personne privée. Et voilà pourquoi il est dit, au livre de l'*Exode*, chapitre XXII (v. 28) : *Tu ne maudiras pas un prince de ton peuple.* De même, l'injure qui porte contre une personne dont la renommée est considérable, semble être plus grave, du fait qu'il tourne au scandale et au trouble de plusieurs ». — Il n'est pas inutile de remarquer, au sujet des péchés qui se commettent contre les chefs ou les personnes illustres, et qui s'aggravent en raison de la personne du

prochain contre laquelle on pèche, que ces mêmes péchés peuvent s'aggraver aussi en raison de Dieu, pour autant que ces personnes constituées en autorité le représentent, ou pour autant que ces personnes jouissant d'une grande réputation portent en elles le reflet de sa vertu ou de ses dons; et en raison du sujet lui-même, selon que ces personnes peuvent lui tenir de près par quelques-uns des liens mentionnés tout à l'heure. D'où il suit qu'un même péché portant sur une même personne peut avoir tout ensemble le triple genre de gravité qui se tire du côté des personnes.

L'*ad primum* dit que « celui qui fait quelque injure à un homme vertueux, pose, du côté de son acte, tout ce qu'il faut pour le troubler intérieurement et extérieurement. Que si cet homme vertueux ne se trouble pas en lui-même, c'est par l'effet de sa bonté qui ne saurait en rien diminuer le péché de celui qui l'injurie ».

L'*ad secundum* apporte une distinction qu'il faut soigneusement noter. « Le dommage que quelqu'un se fait à lui-même dans les choses qui sont du domaine de sa volonté propre, comme dans les biens qu'il possède, a moins la raison de péché, que si le dommage était fait à un autre; parce qu'il consent lui-même à ce dommage, le causant par sa propre volonté »; toutefois, il peut y avoir, même alors, un réel péché, sinon contre lui-même, à qui il ne fait point injure, du moins contre le prochain, à qui ce bien aurait pu être utile, et contre Dieu qui défend d'agir sans raison, même dans les biens soumis à notre domaine. « Mais s'il s'agit des choses qui ne sont point soumises au domaine de notre volonté, comme sont les biens naturels ou les biens spirituels, c'est un péché plus grave de se causer du dommage à soi-même. C'est ainsi que celui qui se donne la mort commet un plus grand péché que s'il donnait la mort à un autre »; parce qu'il est tenu d'abord de se vouloir du bien à soi-même et ensuite aux autres. — « Quant aux biens de nos proches, ils ne sont point soumis au domaine de notre volonté; et, par suite, la raison ne vaut pas, qu'en causant du dommage au sujet de ces biens, le péché soit moindre; à moins que peut-être ceux à qui ces biens appartiennent ne le veuillent ou n'y consentent ».

L'*ad tertium* dit qu' « il n'y a pas acception des personnes en Dieu, s'il punit plus gravement le péché commis contre des personnes plus excellentes; c'est qu'alors, en effet, ce péché a rejailli sur un plus grand nombre de personnes ». Il y a aussi que ce péché aura pu rejaillir jusque sur Dieu, si l'on considère ces personnes plus excellentes, soit en raison de la dignité, soit en raison de la vertu, comme plus rapprochées de Dieu.

Tous les péchés qui se commettent parmi les hommes atteignent l'un de ces trois termes : Dieu, le sujet lui-même, ou le prochain; et selon qu'ils se réfèrent plus ou moins directement à l'un ou à l'autre, ils sont plus ou moins graves. — Faut-il dire aussi qu'ils sont plus graves en raison de la personne qui pèche. C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question.

Article X.

Si la grandeur de la personne qui pèche aggrave le péché?

Trois objections veulent prouver que la grandeur de la personne qui pèche n'aggrave pas le péché ». — La première fait observer que « l'homme est surtout rendu grand, de ce qu'il adhère à Dieu, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, chapitre XXV (v. 13) : *Qu'il est grand, celui qui a trouvé la sagesse et la science! Pourtant, il n'est pas au-dessus de celui qui craint le Seigneur*. Or, plus quelqu'un adhère à Dieu, moins une chose lui est imputée à péché. Il est dit, en effet, au second livre des *Paralipomènes*, chapitre XXX (v. 18, 19) : *Le Seigneur, qui est bon, pardonne à tous ceux qui de tout leur cœur cherchent le Seigneur, Dieu de leurs pères, et Il ne leur imputera pas qu'ils se soient moins sanctifiés*. Donc, le péché n'est pas aggravé par la grandeur de la personne qui pèche ». — La seconde objection rappelle qu' « *il n'y a pas acception des personnes en Dieu*, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, chapitre II (v. 11). Donc, Dieu ne punit pas davantage, pour un seul et même péché, l'un que

l'autre. Et, par suite, la grandeur de la personne qui pèche n'aggrave pas le péché ». — La troisième objection dit que « nul ne doit trouver son désavantage dans le bien. Or, il en serait ainsi, dans le cas où ce qu'il ferait lui serait davantage imputé à mal, en raison de sa bonté. Donc, la grandeur de la personne qui pèche n'aggrave pas le péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Isidore », qui « dit, au second livre du *Souverain Bien* (*Sentences*, ch. XVIII) : *Le péché apparaît d'autant plus grand, que plus grand se trouve celui qui pèche* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a un double péché. — L'un, qui provient d'une surprise, et qui est dû à l'infirmité humaine. Celui-là est moins imputé à l'homme qui est d'une plus grande vertu; parce qu'il néglige moins de réprimer ces sortes de péchés, lesquels cependant ne peuvent point être totalement évités en raison de la faiblesse humaine. — Les autres péchés sont ceux qui proviennent d'un libre choix. Ces péchés sont d'autant plus imputés à quelqu'un, que ce quelqu'un est plus grand. — Et cela peut être pour quatre raisons. — Premièrement, parce que ceux qui sont plus haut placés peuvent plus facilement résister au péché, comme ceux qui excellent en science et en vertu. Aussi bien le Seigneur dit, en saint Luc, chapitre XII (v. 47), que *le serviteur qui sait la volonté de son maître et ne l'accomplit point sera battu d'un grand nombre de coups*. — Secondement, en raison de l'ingratitude. Car tout bien qui rend un homme plus excellent est un bienfait de Dieu, à qui l'homme devient ingrat quand il pèche. Et, à ce titre, tout ce qui constitue une grandeur, même dans les choses temporelles, aggrave le péché; selon cette parole de *la Sagesse*, chapitre VI (v. 7) : *Les puissants seront puissamment torturés*. — Troisièmement, en raison de la répugnance spéciale que l'acte du péché a à la grandeur de la personne; comme si, par exemple, un prince viole la justice, lui qui en est le gardien; ou si un prêtre commet la fornication après avoir fait vœu de chasteté. — Quatrièmement, en raison de l'exemple ou du scandale. Car, selon que le dit saint Grégoire, dans son *Pastoral* (Ire Partie, ch. II), *la faute se répand étrangement, en raison de l'exemple, quand celui qui*

pèche est honoré pour la dignité de sa fonction. Il y a aussi que les péchés des grands sont connus d'un plus grand nombre; et que les hommes en sont plus révoltés ».

On aura remarqué combien, dans cet article et dans le précédent, saint Thomas a su préciser, en quelques mots, les vraies raisons de la gravité des péchés causée par la condition de celui qui pèche ou de ceux contre qui il pèche.

L'*ad primum* répond que « le texte invoqué parle de ceux qui agissent avec négligence, victimes de l'infirmité humaine et comme par surprise ».

L'*ad secundum* dit que « ce n'est point une acception des personnes, en Dieu, s'Il punit davantage ceux qui sont d'une dignité plus grande; parce que leur grandeur concourt à la gravité du péché, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* fait observer que « l'homme haut placé ne trouve point son dommage dans le bien qu'il a, mais dans le mauvais usage qu'il en fait ».

Le péché est un acte humain désordonné. Parce qu'il est un acte humain, il tire son espèce de l'objet sur lequel il porte ou de la fin que poursuit le sujet qui agit. Et parce qu'il est désordonné, c'est-à-dire qu'il porte sur un objet contrairement à l'ordre de la raison, selon le trouble que cause cet objet, ainsi voulu, dans l'ordre des objets à vouloir par le sujet qui veut, le péché sera plus ou moins grave. Il sera plus ou moins grave aussi selon que les circonstances dans lesquelles cet objet est voulu sont plus ou moins contraires à l'ordre de la raison; ou selon la gravité des effets qui s'ensuivent, quand ces effets ont été voulus ou prévus. Très spécialement, sa gravité se considérera en raison des personnes qu'il atteint, ou aussi en raison de celui qui pèche.

Nous devons maintenant nous enquérir du sujet des péchés, ou des facultés, qui, dans l'homme, peuvent, à un titre quelconque, porter en elles cet acte désordonné qu'est le péché, et conséquemment, le vice qui lui correspond.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIV.

DU SUJET DES PÉCHÉS.

Cette question comprend dix articles :

1° Si la volonté peut être sujet du péché?
2° Si la volonté seule peut être sujet du péché?
3° Si la sensualité peut être sujet du péché?
4° Si elle peut être sujet du péché mortel?
5° Si la raison peut être sujet du péché?
6° Si la délectation morose ou non morose est dans la raison inférieure comme dans son sujet?
7° Si le péché du consentement à l'acte est dans la raison supérieure comme dans son sujet?
8° Si la raison inférieure peut être sujet du péché mortel?
9° Si la raison supérieure peut être sujet du péché véniel?
10° Si dans la raison supérieure peut se trouver le péché véniel à l'endroit de son objet propre?

Devant s'occuper du sujet du péché, saint Thomas le va chercher d'abord dans la partie affective : immédiatement dans la volonté (art. 1, 2); puis, dans l'appétit sensible (art. 3, 4). Il l'étudiera ensuite dans la raison, sous son double aspect de raison inférieure et de raison supérieure (art. 5, 10). — D'abord, pour la volonté, saint Thomas se demande deux choses : si la volonté peut être sujet du péché (art. 1); si elle l'est d'une façon exclusive (art. 2).

Article Premier.

Si la volonté est sujet du péché?

Trois objections veulent prouver que « la volonté ne peut pas être sujet du péché ». — La première est que « saint Denys dit au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç., 22), que *le mal est en dehors de la volonté et de l'intention.* Or, le péché a raison

de mal. Donc le péché ne peut pas être dans la volonté ». — La seconde objection dit que « la volonté porte sur le bien, ou sur l'apparence du bien. Or, du fait qu'elle veut le bien, la volonté ne pèche pas. Quant à ce qui est de vouloir un bien apparent qui n'est pas un vrai bien, c'est plutôt un défaut dans la faculté de perception que dans la faculté de vouloir. Donc, le péché n'est en aucune manière dans la volonté ». — La troisième objection fait observer que « la même chose ne peut pas être sujet du péché et cause efficiente du péché; car la cause efficiente et la cause matérielle ne coïncident point en une même réalité, selon qu'il est dit au second livre des *Physiques* (ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 11). Or, la volonté est la cause efficiente du péché; saint Augustin dit, en effet, au livre des *Deux Ames* (ch. X, XI), que *la première cause qui fait qu'on pèche, c'est la volonté*. Donc, la volonté n'est pas sujet du péché ».

L'argument *sed contra* est un autre texte fameux de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Rétractations* (liv. I, ch. IX), que *la volonté est ce par quoi l'on pèche et par quoi l'on vit bien* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce fait que « le péché est un certain acte, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 21, art. 1; q. 71, art. 1, 6). Or, parmi les actes, il en est qui passent en une matière extérieure; comme l'acte de brûler, de couper, et le reste. Ces sortes d'actes ont pour matière et pour sujet ce en quoi passe l'action, selon qu'Aristote dit au troisième livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de S. Th., leç. 4), que *le mouvement est l'acte du mobile reçu du moteur*. Mais il est d'autres actes qui ne passent point en une matière extérieure; ils demeurent dans le sujet qui agit » et c'est là qu'ils se terminent : « tels sont les actes de vouloir, de connaître. Tous les actes moraux sont de cette sorte, qu'il s'agisse des actes de vertu ou des péchés. Il faudra donc que le sujet propre de l'acte de péché soit la puissance » ou la faculté « qui est le principe de cet acte. Et parce que le propre des actes moraux est d'être volontaires, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 1, art. 1; q. 18, art. 6, 9), il s'ensuit que la volonté, qui est le principe des actes volontaires, soit bons, soit mauvais que sont les péchés, sera le principe des péchés. D'où il suit que le péché est dans la volonté comme dans son sujet ».

L'*ad primum* répond que « le mal est dit être en dehors de la volonté, parce que la volonté n'y tend pas sous sa raison de mal. Mais parce que tel mal est un bien apparent, à cause de cela, il arrive parfois que la volonté désire tel mal », la raison de mal étant ici inséparable de la raison de bien qui fait que la volonté désire en effet telle chose. « Et pour autant le péché est dit être dans la volonté ».

L'*ad secundum* fait observer que « si le défaut de la faculté de perception n'était en aucune manière soumis à la volonté, il n'y aurait de péché ni dans la volonté ni dans la faculté de perception ; comme il arrive en ceux qui ont une ignorance invincible. Il suit de là que même le défaut de la faculté de perception, pour autant qu'il est soumis à la volonté, est aussi imputé à péché ». Ces quelques mots condensent une doctrine très haute et très délicate, que nous avons déjà exposée, à la suite de saint Thomas, dans la Première Partie (q. 49, art. 1, *ad 3um*). Nous la retrouverons à la fin de la question présente, et, plus spécialement, dans les questions de la cause du péché.

L'*ad tertium* dit que « la raison donnée par l'objection vaut pour les causes efficientes dont les actions passent en une matière extérieure, et qui ne se meuvent pas elles-mêmes, mais bien les autres choses. Puis donc que le contraire a lieu dans la volonté, il s'ensuit que la raison ne s'applique point ».

Le péché est un acte d'ordre moral. Il est donc essentiellement quelque chose de volontaire. D'autre part, tout acte volontaire est un acte immanent, qui se termine dans le principe de cet acte ; en telle sorte qu'ici le principe et le sujet de l'acte ne font qu'un. Il s'ensuit manifestement que la volonté est le sujet de l'acte de péché. — Devons-nous en conclure que l'acte de péché ne soit, comme en son sujet, que dans la seule volonté ?

C'est ce qu'il faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si la seule volonté est le sujet du péché?

Trois objections veulent prouver que « la volonté seule est le sujet du péché ». — La première arguë d'un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Deux âmes* (ch. x), qu'on ne pèche que par la volonté. Or, le péché est comme en son sujet dans la puissance » ou dans la faculté « par laquelle on pèche. Donc c'est la seule volonté qui est le sujet du péché ». — La seconde objection remarque que « le péché est un certain mal contre la raison. Or, le bien et le mal qui concernent la raison sont l'objet de la volonté seule. Donc c'est bien la volonté seule qui est sujet du péché ». — La troisième objection dit que « tout péché est un acte volontaire; car, selon la remarque de saint Augustin, au livre du *Libre arbitre* (liv. III, ch. XVIII), *le péché est à ce point volontaire que s'il n'est pas volontaire il n'est point péché* (de *la vraie Religion*, ch. XIV). Or, les actes des autres puissances ne sont volontaires qu'autant que ces puissances sont mues par la volonté. D'autre part, cela ne suffit pas pour qu'elles soient sujet du péché; sans quoi, même les membres extérieurs qui sont mus par la volonté seraient sujet du péché; ce qui est manifestement faux. Donc c'est la seule volonté qui est sujet du péché ». — Cette dernière objection et la réponse que lui fera saint Thomas doivent être particulièrent notées; car elles nous permettront de saisir exactement la pensée du saint Docteur sur ce qu'il entend par le sujet du péché. Ce sera le seul moyen de bien entendre la doctrine très délicate et si importante qu'il nous expose à l'article suivant.

L'argument *sed contra*, très lumineux dans sa précision, se contente de faire observer que « le péché est le contraire de la vertu; et les contraires regardent le même sujet. Or, les autres puissances de l'âme, qui ne sont pas la volonté, sont les sujets des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 56, art. 3, 4). Donc, il n'y a pas que la volonté à être sujet du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « conformément à ce qui a été dit (à l'article précédent), tout ce qui est principe d'acte volontaire est sujet du péché. Or, on appelle actes volontaires, non pas seulement les actes qui émanent de la volonté, mais aussi les actes qui sont commandés par la volonté, comme il a été dit plus haut, quand nous traitions du volontaire (q. 6, art. 4 et q. 17). Il s'ensuit qu'il n'y a pas que la volonté à pouvoir être sujet du péché, mais aussi toutes ces puissances qui peuvent être mues à leurs actes ou en être empêchées par la volonté. Et ces mêmes puissances sont les sujets des habitus moraux soit bons soit mauvais; car l'acte et l'habitus appartiennent au même ».

L'*ad primum* accorde qu' « on ne pèche que par la volonté, à titre de premier moteur; mais on pèche par les autres puissances par ce qui est mû par la volonté ».

L'*ad secundum* fait observer que « le bien et le mal appartiennent à la volonté comme étant par eux-mêmes », et sous leur raison même de bien ou de mal, « objets de la volonté; mais les autres puissances ont un certain bien ou un certain mal déterminé, en raison duquel peuvent se trouver en elles la vertu, le vice et le péché, selon qu'elles participent la volonté et la raison ».

L'*ad tertium* répond que « les membres du corps ne sont point les principes des actes; ils n'en sont que les organes; et de là vient qu'ils se comparent à l'âme qui les meut, comme l'esclave qui est *agi* et n'agit pas. Les puissances appétitives intérieures, au contraire, se comparent à la raison, comme des sujets libres; car elles agissent, d'une certaine manière, en même temps qu'elles sont *agies*, ainsi qu'on le voit par ce qui est dit au premier livre des *Politiques* (ch. II, n. 11; de S. Th., leç. 3). — De plus, les actes des membres extérieurs sont des actions qui passent en une matière extérieure, comme on le voit du fait de frapper, dans le péché d'homicide. Et, par suite, la raison n'est pas la même ». — Il n'est donc pas vrai que si d'autres puissances que la volonté sont avec elle sujet du péché, parce qu'elles participent la raison de volontaire, étant mues par la volonté, les membres extérieurs qui sont mus, eux aussi, par la volonté,

doivent également être dits sujets du péché. C'est qu'il ne suffit pas, pour être sujet du péché, qu'on ait une part quelconque dans l'acte volontaire; il faut qu'on ait la raison de principe par rapport à cet acte; c'est-à-dire que non seulement on le fasse, mais qu'on le fasse spontanément ou de soi-même, et, en quelque sorte, le voulant bien. Ceci n'existe en aucune manière dans les membres extérieurs, qui ne font jamais qu'exécuter ce à quoi les meut le principe intérieur de l'acte qu'ils accomplissent. L'appétit sensible, au contraire, a un domaine, où, s'il doit toujours agir en dépendance et dans la subordination de l'appétit supérieur qu'est la volonté, il peut cependant exercer, de lui-même, une action qui lui est propre; laquelle action, d'ailleurs, n'étant pas une action qui passe au dehors, mais se terminant au dedans même de la faculté qui agit, est vraiment dans cet appétit comme en son sujet.

Il n'y a pas que la volonté à pouvoir être sujet du péché. Toute faculté, dans l'homme, qui est vraiment principe d'action, au sens de principe spontané et en quelque sorte indépendant, bien que soumis de droit à la motion première qui vient de la volonté, peut, elle aussi, être, au sens propre, sujet du péché, soit au sens d'acte peccamineux, soit au sens d'habitus vicieux. — Parmi ces facultés, devons-nous compter les facultés d'ordre inférieur et sensible, qui s'appellent d'un nom très spécial dont nous allons préciser le sens, la sensualité. C'est l'objet de l'article qui suit, l'un des plus délicats, mais des plus importants, et des plus caractéristiques du véritable enseignement de saint Thomas dans les choses de la morale.

Article III

Si dans la sensualité peut être le péché?

Le mot *sensualité*, comme va nous le dire expressément saint Thomas au corps de l'article, désigne ici l'appétit sensible. — Trois objections veulent prouver que « dans la sensualité », au

sens qui vient d'être dit, « ne peut pas se trouver le péché ». — La première arguë de ce que « le péché est propre à l'homme, qui est loué ou blâmé en raison de ses actes. Or, la sensualité nous est commune avec les animaux sans raison. Donc, dans la sensualité ne peut pas se trouver le péché ». — La seconde objection, qui touche au point le plus délicat du problème posé, observe que « *nul ne pèche en ce qu'il ne peut pas éviter*, comme le dit saint Augustin au livre du *Libre arbitre* (liv. III, ch. XVIII). Or, l'homme ne peut pas éviter que l'acte de la sensualité ne soit désordonné. La sensualité, en effet, demeure toujours corrompue tant que nous vivons de cette vie mortelle; et c'est pour cela qu'elle est signifiée par le serpent, ainsi que le dit saint Augustin au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII, XIII). Donc, le désordre du mouvement de sensualité n'est pas un péché ». — La troisième objection complète la précédente. « Ce que l'homme lui-même ne fait pas ne lui est pas imputé à péché. Or, *il n'y a que cela que nous paraissions faire nous-mêmes, savoir ce que nous faisons avec la délibération de la raison*, comme Aristote le dit au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 6; de S. Th., leç. 9). Donc, le mouvement de la sensualité, qui est sans la délibération de la raison, n'est point imputé à l'homme à péché ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 15) : *Le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je hais, je le fais;* ce que saint Augustin explique du mal de la concupiscence, laquelle est manifestement un mouvement de la sensualité. Donc, dans la sensualité il y a un certain péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « selon qu'il a été dit plus haut (article précédent), le péché peut se trouver en toute puissance dont l'acte peut être volontaire et désordonné, en quoi consiste la raison de péché. Or, il est manifeste que l'acte de la sensualité peut être volontaire en tant que la sensualité, c'est-à-dire l'appétit sensible, est par nature apte à être mue par la volonté ». Comme, de par ailleurs, cet acte peut être désordonné ou non soumis à la raison, « il s'ensuit que dans la sensualité le péché peut se trouver ».

L'*ad primum* répond que « certaines forces de la partie sensi-

tive, bien qu'elles nous soient communes avec les bêtes, ont cependant en nous une certaine excellence, du fait qu'elles sont jointes à la raison; et c'est ainsi que nous, en plus des autres animaux, nous avons dans la partie sensitive la cogitative » ou la raison particulière « et la réminiscence, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 78, art. 4). De cette manière aussi, l'appétit sensible a chez nous, de plus que dans les autres animaux, une certaine excellence, qui consiste à pouvoir par sa nature obéir à la raison. C'est par là qu'il peut être principe de l'acte volontaire, et, conséquemment, sujet du péché ».

L'*ad secundum* dit que « la corruption perpétuelle de la sensualité doit s'entendre du *fomes* », c'est-à-dire de ce foyer de péché, ou de cette facilité à se porter aux choses sensibles contrairement à l'ordre de la raison, qui est une suite du péché originel, comme nous le verrons plus tard, et qui s'appelle, à un titre spécial, la concupiscence. Cette concupiscence ou « ce *fomes* ne disparaît jamais totalement dans cette vie; car si le péché originel passe quant au *reatus* », c'est-à-dire quant à la privation de la grâce sanctifiante et aux conséquences de cette privation, « il demeure quant à l'acte », c'est-à-dire quant à ce brisement de l'harmonie première où les puissances inférieures dans l'homme étaient pleinement soumises aux puissances supérieures. « Mais cette corruption du *fomes* » ou de la concupiscence « n'empêche pas que l'homme, par sa volonté raisonnable, ne puisse réprimer chacun des mouvements désordonnés de la sensualité en les prévenant, par exemple en détournant sa pensée et en la portant sur autre chose », quand il s'agit des mouvements de l'appétit sensible qui sont une suite de la perception des facultés intérieures ou des sens extérieurs dont l'acte est soumis à l'empire de la raison; car s'il s'agissait des mouvements d'ordre purement corporel et qui sont un effet des agents physico-chimiques, il n'en saurait être question au point de vue moral [cf. q. 17, art. 8 et 9]. « Seulement, tandis que l'homme, pour faire diversion, porte sa pensée sur autre chose, il se peut que même sur cet autre point un mouvement désordonné » de l'appétit sensible ou de la sensualité « se produise; comme si, tandis qu'il détourne sa pensée des choses qui excitent la con-

voitise charnelle, voulant éviter les mouvements de la concupiscence, et qu'il porte cette pensée vers les spéculations de la science, il se produit un mouvement de vaine gloire non prémédité. Il suit de là que l'homme ne peut pas éviter tous les mouvements de cette sorte » pris dans leur ensemble, « en raison de la corruption dont il a été parlé. Mais cela seul suffit, à la raison de péché volontaire, que l'homme puisse éviter chacun de ces mouvements », pris en particulier.

L'*ad tertium* accorde que « ce que l'homme fait sans la délibération de la raison, ce n'est point au sens parfait lui-même qui le fait; car ce qui est l'élément principal dans l'homme n'y a aucune part. Aussi bien n'est-ce pas, au sens parfait, un acte de vertu ou un acte de péché. Mais c'est quelque chose d'imparfait dans le genre de ces actes. Et voilà pourquoi un tel mouvement de sensualité, qui prévient la raison, est un péché véniel, lequel est quelque chose d'imparfait dans le genre du péché ».

L'article que nous venons de lire, et dont nous avons respecté la teneur avec un redoublement de scrupule dans la fidélité à le traduire, a soulevé de vives controverses, même parmi les disciples du saint Docteur qui veulent lui demeurer le plus fidèles. On a beaucoup de peine à accepter, dans la rigueur de la lettre, la doctrine qui semble se dégager de cet article. Comment admettre, en effet, qu'il puisse y avoir la raison de péché, même de péché véniel et pour si imparfaite qu'on suppose cette raison de péché, dans un mouvement quelconque de l'appétit sensible qui se produit antérieurement à toute intervention de la raison, et sans que les facultés supérieures qui sont le propre de l'homme, et d'où se tire toute la raison d'acte humain ou volontaire, y aient, en fait, aucune part? Car c'est bien ainsi que se pose la question, à la suite de l'article et des réponses que nous venons de lire.

Pour mieux saisir la portée de cette question, il faut remarquer que le mouvement de l'appétit sensible peut se référer aux facultés supérieures de la raison et de la volonté, d'une triple manière. — Parfois ce mouvement est postérieur à l'action de la volonté. C'est elle qui, par son intervention positive, en est la première cause. Elle a commandé; et l'appétit sensible n'a fait

qu'obéir à ce commandement. — D'autres fois, le mouvement de l'appétit sensible est parallèle à un mouvement du même ordre dans la volonté. Dans ce cas, la volonté ne commande pas ; mais elle accepte, ou plutôt elle reproduit le mouvement de l'appétit sensible. Le mouvement s'est levé de lui-même dans l'appétit sensible ; mais simultanément un mouvement semblable ou correspondant se lève dans la volonté. — D'autres fois enfin, le mouvement de l'appétit sensible est isolé de tout mouvement actuel correspondant dans la volonté. Il précède tout mouvement semblable de la volonté, et continue d'être sans que la volonté intervienne à son sujet en aucune manière.

Il est aisé de voir que la question qui nous occupe se pose au sujet du dernier cas, non des deux premiers. Il ne saurait y avoir de doute, en effet, sur la moralité du mouvement de l'appétit sensible, soit en bien, soit en mal, quand ce mouvement est commandé par la volonté, d'une façon actuelle, ou quand il est formellement accepté par elle. Mais, dans ce double cas, on le voit aussi, il n'est pas question du péché de sensualité, au sens plus particulièrement spécial dont on peut s'enquérir à son sujet. C'est qu'en effet, bien que le mouvement de l'appétit sensible, s'il est désordonné, puisse et doive, dans ce double cas, être tenu pour un péché qui existe dans l'appétit sensible, cependant ce péché n'existe pas que dans l'appétit sensible. Il existe aussi formellement dans la volonté. Il est même plus encore dans la volonté, sous sa raison de péché, qu'il n'est dans l'appétit sensible, bien qu'il soit dans ce dernier comme dans la faculté immédiate qui le produit sous sa raison de tel acte. Au contraire, si nous considérons le mouvement de l'appétit sensible en tant que mouvement antérieur à toute intervention positive ou à tout acte de la volonté, alors vraiment c'est, au sens tout à fait propre et exclusif, un mouvement ou un acte de sensualité, au sens où nous avons dit que nous prenions ici ce mot de sensualité. Et si ce mouvement, ainsi antérieur et isolé, peut avoir la raison de péché, nous pourrons, en un sens très spécial, parler du péché de la sensualité.

Or, nous avons déjà dit que saint Thomas, dans le présent article et dans ses réponses, semble bien parler du péché de sen-

sualité en ce sens-là. Mais c'est aussi, nous l'avons également fait remarquer, ce qui soulève quelque difficulté pour entendre et accepter sa doctrine dans ce sens-là. — D'aucuns ne veulent pas qu'on puisse parler de péché dans l'appétit sensible, si l'on ne suppose au moins une acceptation tacite de la volonté, c'est-à-dire un certain consentement ou une certaine advertance qui ne repousse pas le mouvement désordonné de l'appétit sensible. C'est le sentiment de nombreux commentateurs. Ils veulent à tout prix qu'on ramène à ces termes la doctrine de saint Thomas en cet article.

Nous ne croyons pas qu'on le puisse sans faire violence à la lettre et à la pensée formelle du saint Docteur. — Pour lui, il entend bien expressément parler des mouvements de l'appétit sensible, qui sont antérieurs à tout mouvement ou à tout acte de la volonté, qu'il s'agisse d'acte positif, ou de consentement tacite, ou d'advertance non accompagnée de répulsion. Et c'est précisément ce qui est pour lui, au sens très spécial dont il s'enquiert dans cet article, le péché propre de sensualité, dans lequel il n'y a pas à chercher un péché quelconque de la volonté, bien qu'il y ait la condition essentielle du volontaire requis en tout péché. Nous avons entendu, en effet, le saint Docteur nous déclarer expressément que, dans ce péché, les facultés supérieures de l'homme n'avaient aucune part; que ce péché était antérieur à toute intervention de la raison, même par mode d'advertance, puisqu'il *prévenait la raison*: que la raison était comme dans une certaine impossibilité d'intervenir à temps, mais non cependant dans une impossibilité radicale ou absolue; et que cette possibilité radicale d'intervention suffisait pour donner au mouvement de l'appétit sensible la raison de volontaire requise en tout péché; mais que ceci ne faisait point passer ce mouvement dans la sphère des actes proprement et parfaitement humains; qu'il s'y rattachait assez cependant pour participer la raison de moralité et mériter une certaine raison de péché, quoique d'ailleurs très imparfaite.

Cette doctrine, qui se dégageait si nettement de l'article et des réponses que nous avons lues ici, se trouve confirmée par des déclarations non moins précises, formulées dans les autres œu-

vres du saint Docteur, partout où il traite de cette question. — Dans les *Questions disputées, de la Vérité*, q. 25, art. 5, *ad 5um*, nous lisons : « Ce n'est point en raison d'un consentement supposé de la raison que le péché est dit être dans la sensualité. Lorsqu'en effet, le mouvement de la sensualité prévient le jugement de la raison, il n'y a aucun consentement ni supposé ni exprès; mais par cela seul que la sensualité est de nature à devoir être soumise à la raison, son acte, bien qu'il prévienne la raison, a raison de péché ». — Et, dans les questions *du Mal*, q. 7, article 6, nous avons ce corps d'article : « Le péché se réfère proprement à l'acte. Et parce que maintenant nous parlons du péché au point de vue moral, le péché pourra se trouver dans cet acte d'une puissance qui peut en effet être d'ordre moral. Or, un acte appartient à l'ordre moral du fait qu'il est ordonné et commandé par la raison et la volonté. Il suit de là qu'en toute partie de l'homme qui obéit à la raison pourra se trouver, dans son acte, le péché. Or, obéissent à la raison et à la volonté, non pas seulement les membres du corps pour l'acte extérieur, mais aussi l'appétit sensitif, pour certains mouvements intérieurs. Il s'ensuit que le péché pourra exister et dans les actes extérieurs et dans les mouvements de l'appétit sensitif qui s'appelle la sensualité. Toutefois, il faut considérer que l'action étant attribuée plus à l'agent principal et premier qu'à l'instrument, lorsque l'appétit intérieur ou le membre extérieur agissent sur le commandement de la raison, le péché est attribué, non pas à la sensualité ou au membre du corps, mais à la raison. D'autre part, il n'arrive jamais que le membre extérieur agisse, qu'il ne soit mû ou par la raison, ou du moins par l'imagination ou le sens et l'appétit sensitif. Aussi bien, le péché n'est dit jamais se trouver dans les membres extérieurs, comme dans le pied ou dans la main. La sensualité, au contraire, se meut parfois, indépendamment du commandement de la raison et de la volonté. Et alors le péché est dit être dans la sensualité ». — De même, à l'*ad 4um* de ce même article : « Lorsque l'acte de la volonté ou de la raison se trouve dans le péché, alors le péché peut être attribué directement à la raison ou à la volonté comme au premier moteur et au premier sujet; au contraire, *quand il n'y a là*

aucun acte de la volonté ou de la raison, mais seul l'acte de la sensualité, qui est dit péché parce qu'il peut être empêché par la raison et la volonté, alors le péché est attribué à la sensualité ».

Il est impossible de trouver rien de plus clair, et quelque répugnance, d'ailleurs injustifiée, qu'on puisse avoir pour la doctrine exprimée par de tels textes, on n'a pas le droit de mettre en doute qu'elle ne soit la doctrine enseignée par saint Thomas. Quand le saint Docteur parle du péché de la sensualité, comme péché propre à l'appétit sensible, il entend parler d'un mouvement de cet appétit où la raison et la volonté n'ont aucune part, ni par mode de commandement, ni par mode de consentement soit exprès, soit tacite ou supposé. Une seule chose est requise, c'est que l'homme soit à l'état de veille et qu'il jouisse de l'usage de sa raison; car s'il n'avait point sa raison, il n'y aurait pas en lui la possibilité, au moins au sens absolu, de prévenir et d'empêcher le mouvement de l'appétit sensible. Mais pourvu que cette possibilité existe, la raison de moralité attachée au domaine de la raison demeure. Et le mouvement de l'appétit sensible, qui aurait pu, absolument parlant, et qui aurait dû être prévenu et empêché par la raison, si lui-même, au contraire, prévient la raison, et se porte où l'ordre de la raison ne veut pas que se porte ce mouvement d'appétit sensible dans le sujet où il se trouve, devient, par le fait même, un mouvement ou un acte peccamineux, qui est, au sens propre et formel, le péché de sensualité. Il demeure d'ailleurs bien évident qu'il ne s'agit pas des mouvements dus à l'action ou à la réaction des agents physico-chimiques dans l'homme et qui ne dépendent en rien de la raison, comme tout ce qui touche aux fonctions de la vie végétative. Il s'agit uniquement de l'appétit sensible, pour autant que ses mouvements ou ses actes sont causés soit par l'imagination, soit par les objets sensibles extérieurs, mais dont il demeure au pouvoir de la volonté de régler l'action à son gré et comme il lui plaît.

On a voulu opposer un texte de saint Thomas dans la question *du Mal* que nous citions tout à l'heure. C'est, dans l'article 6, la réponse *ad 6um*. D'aucuns ont lu la fin de cette réponse comme il suit : « Parfois la raison se réfère au mouvement de la sensualité, non comme l'empêchant, ni comme le commandant, mais

comme y consentant » ; et ce serait là le péché de sensualité dont il s'agit ici. Le texte du saint Docteur lu de la sorte n'a qu'un tort : c'est de n'avoir plus de sens, dans l'article et dans la réponse où il se trouve. Car tout, dans l'article, nous l'avons vu, et aussi dans la réponse en question, suppose que l'hypothèse faite est celle où la raison *n'a aucune part* dans le mouvement de la sensualité, ni par mode de résistance, ni par mode de commandement ou de consentement. Et c'est, en effet, *ou* qu'il faut lire et non pas *mais* dans le texte invoqué. Le texte latin est celui-ci : *Aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans seu consentiens.* Au lieu de *seu*, on a lu ou on a voulu lire *sed*. Le sens ne le permet absolument pas. Et, de fait, les meilleures leçons, comme l'édition de Venise, 1751, portent *seu* et non pas *sed*. Il n'y a pas à s'arrêter un seul instant à cette difficulté.

Une difficulté plus considérable et qui porterait sur la doctrine même que nous venons de voir expressément enseignée par saint Thomas, est tirée d'un canon du concile de Trente. C'est le canon cinquième de la sixième session. Il contient ces paroles : « Le saint concile avoue et estime que dans les baptisés demeure la concupiscence ou le *fomes* : laquelle concupiscence, parce qu'elle est laissée pour la lutte ne saurait nuire à ceux qui n'y consentent pas mais luttent contre elle virilement par la grâce de Jésus-Christ ; bien plus, quiconque aura légitimement combattu sera couronné. Cette concupiscence, que parfois l'Apôtre appelle du nom de péché, le saint Concile déclare que l'Église catholique n'a jamais entendu l'appeler du nom de péché, en telle manière qu'elle soit péché, au sens propre et vrai, dans les régénérés, mais parce qu'elle a pour cause le péché et qu'elle incline au péché. Si quelqu'un soutient le contraire, qu'il soit anathème ».

Voilà le texte qu'on oppose à la doctrine que nous venons de voir, et qui semble, en effet, lui être directement contraire. — Disons tout de suite qu'il n'en est rien. La concupiscence dont il est question dans le texte du Concile, est la concupiscence au sens où nous en parlerons plus tard, quand il s'agira du péché originel. C'est l'*état habituel* de non subordination de l'appétit

sensible à la raison ; état qui, en effet, suivant la déclaration du Concile, n'a point, par lui-même, la raison de péché au sens propre et formel, mais qui est appelé ainsi par saint Paul parce qu'il provient du péché, savoir du péché du premier homme, et qu'il incline au péché, en ce sens que l'appétit sensible n'étant plus de soi subordonné à la raison, comme il l'était dans l'état d'innocence, il peut lui-même se porter à ce qui est son objet propre, en prévenant le jugement de la raison, ce qui est déjà, quand il s'y porte, en effet, contrairement à ce que prescrit l'ordre de la raison, un premier péché, ce péché même dont nous a parlé saint Thomas; et, de plus, devient une occasion de péché même pour la volonté, qui encourt à son tour une nouvelle responsabilité et un péché qui lui est propre, outre le péché propre à la sensualité, si elle se laisse entraîner dans le sens de ce premier mouvement. Mais si elle prévient ce mouvement de la sensualité, ou si, ayant manqué de l'empêcher quant à ses débuts, ou n'ayant pu le faire quant à ses causes d'ordre physico-chimique, ou ne pouvant l'arrêter quant à ses manifestations du même ordre qui ne dépendent point de la volonté et ne sont point soumises à son domaine, elle résiste, dans la mesure où elle le peut, ne donnant point son consentement mais luttant au contraire virilement, dans ce cas, il n'y a plus de péché et le mouvement de la sensualité devient une occasion de mérite. Tel est le vrai sens du canon du concile de Trente. Il est aisé de voir qu'il correspond de tout point à la doctrine même de saint Thomas.

Les distinctions que nous venons de rappeler et qui sont indispensables pour bien entendre le texte du concile de Trente, avaient été déjà faites par saint Thomas lui-même. — Il s'était posé l'objection (objection 6e) du texte de saint Augustin, qui semble avoir inspiré directement le canon du concile de Trente. Saint Augustin avait dit que « si quelqu'un ne consent pas au mouvement de la sensualité, il ne souffre aucun dommage, mais il est couronné. Or, nul n'est couronné du fait qu'il pèche » même « véniellement. Donc, le mouvement de la sensualité n'est point un péché » même « véniel »; ce que l'article entendait conclure. — Saint Thomas répond : « Quand un mouvement illicite », qui se porte à des choses qui ne conviennent pas

au vrai bien du sujet, « se trouve dans la sensualité, la raison peut avoir à ce mouvement un triple rapport. Ou bien comme lui résistant ; et alors, il n'y a aucun péché, mais c'est un mérite de couronne. Parfois, elle le commande, comme lorsque de propos délibéré elle excite un mouvement de concupiscence illicite ; et alors, si la chose illicite est dans le genre de péché mortel, on a un péché mortel. D'autres fois, la raison n'est ni comme qui empêche, ni comme qui commande ou qui consent ; et alors, on a un péché véniel ».

De même, et pour plus de clarté encore sur toute cette délicate question, nous rappellerons que dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 24, q. 3, art. 1, saint Thomas distingue un triple mouvement se référant aux actes de l'appétit. « Il y a en nous, déclare le saint Docteur, un triple appétit : l'appétit naturel, l'appétit sensitif et l'appétit rationnel. — L'appétit naturel, par exemple le besoin de nourriture, est celui que ne cause point l'imagination, mais la disposition même des qualités naturelles « ou physico-chimiques » par lesquelles les forces naturelles exercent leurs actions. Ce mouvement n'est en rien soumis à la raison, ni ne lui obéit : d'où il suit que le péché ne peut se trouver en lui. Il n'y a donc pas à en parler ici. — L'appétit sensitif est celui qui provient d'une imagination précédente ou d'un acte du sens. C'est celui-là qui s'appelle le mouvement de la sensualité. — Quant à l'appétit rationnel, il est celui qui est causé par la perception de la raison. Il s'appelle le mouvement de la raison, et il est un acte de la volonté ».

Cette distinction posée, le saint Docteur ajoute à l'article 2 : « Tous les premiers mouvements, qui sont attribués à la sensibilité, sont des péchés. Mais les mouvements qui les précèdent, et que nous avons appelés naturels, savoir ceux qui ne suivent pas l'imagination, mais seulement l'action des qualités naturelles « ou physico-chimiques, et qui sont d'ordre purement physiologique, non d'ordre psychique, » manquent de la raison de péché ; auquel sens peut se vérifier le mot de quelques-uns qui disent que les mouvements premièrement-premiers ne sont point péchés, mais que les mouvements secondement-premiers sont péchés : à entendre, par mouvements premièrement-pre-

miers, les mouvements naturels » ou d'ordre purement physique, « et par mouvements secondement-premiers, les mouvements de la sensualité, dans laquelle le péché peut se trouver même comme dans son sujet. — Ce qu'il est facile de voir, comme il suit. Le péché, en effet, dont nous parlons maintenant, n'est pas autre chose qu'un acte désordonné appartenant au genre des actes moraux. Or, aucun mouvement n'appartient au genre des actes moraux, si ce n'est par comparaison à la volonté, principe de tout ce qui a trait aux actes moraux. Il suit de là que le genre d'acte moral commencera où se trouve d'abord le domaine de la volonté. Or, la volonté a sur certaines choses un domaine complet; et sur d'autres, un domaine incomplet. Elle a un domaine complet sur les actes qui procèdent du commandement de la volonté. Ces actes sont ceux qui suivent la délibération de la raison, et ils sont attribués à la raison » comme à leur principe premier et principal. « Elle a un domaine incomplet sur les actes qui ne procèdent point par commandement de la raison, mais que cependant la volonté pouvait empêcher, en telle sorte qu'ils soient ainsi, d'une certaine manière, soumis à la volonté, quant à ce qui est d'être empêchés ou de ne pas être empêchés. Et voilà pourquoi le désordre qui se trouve en ces sortes d'actes cause la raison de péché, mais incomplet. Aussi bien, ajoute saint Thomas, en ces sortes d'actes, le péché est tout ce qu'il y a de plus léger, et c'est un péché véniel, non un péché mortel qui est le péché complet » dans la raison de péché, comme nous aurons à l'expliquer bientôt.

Terminons par ce dernier texte de saint Thomas. Dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 3, art. 3, le saint Docteur se posait cette objection (objection 8e) : « Saint Augustin dit qu'il y a un certain vice, quand la chair convoite contre l'esprit. Or, cette concupiscence peut être causée, semble-t-il, par le démon » et par toute autre cause indépendante de notre volonté, agissant sur nos sens et y produisant ces mouvements dans lesquels nous ne pouvons rien ; « car la concupiscence est l'acte d'un organe corporel » soumis à l'action des agents physiques, à plus forte raison à l'action des démons. Donc, il va falloir dire qu'il y a un péché qui peut être en nous, malgré nous et contrairement à

notre volonté. Ce que devaient dire, en effet, plus tard, les hérétiques condamnés par le concile de Trente et par le pape saint Pie V (erreurs de Baïus). — Saint Thomas répond : « La concupiscence de la chair contre l'esprit est un acte de la sensualité, dans laquelle sensualité le péché peut exister selon que le mouvement de cette sensualité peut être empêché ou refréné par la raison. Si donc le mouvement de la sensualité provient d'une transmutation corporelle » qui ne dépende pas de notre volonté quant à la cause qui la produit, « et si la raison », quand le mouvement de la sensualité se produit, « résiste d'une façon actuelle », ne consentant pas, mais faisant cesser ce mouvement, si elle le peut, ou du moins le désapprouvant, « ce qui est toujours au pouvoir de la volonté, il n'y a là aucun péché. Par où l'on voit que tout péché demeure placé sous l'arbitre de la volonté ».

Ainsi donc et après ces explications, la question est d'une clarté éblouissante — le péché de sensualité, au sens strict où nous en parlons ici, consiste dans un mouvement de l'appétit sensible seul, dans lequel la raison ou la volonté n'ont aucune part d'action, bien qu'elles y aient une part de responsabilité générale, pour autant que tout mouvement de l'appétit sensible devant leur être soumis, celui-ci, qui se produit sans qu'elles interviennent et qui porte sur une chose non conforme à l'ordre de la raison ou au bien pur et simple du sujet, constitue un acte positif peccamineux. Cet acte positif peccamineux est l'acte de l'appétit sensible et n'est l'acte que de l'appétit sensible. Il n'est, en aucune façon, comme acte peccamineux, l'acte de la volonté. Nous n'avons pas ici d'acte peccamineux ou de péché proprement dit dans la volonté. La seule chose de la volonté que l'on considère ici est le rapport de domination ou de domaine supérieur, à l'endroit de cet acte, qui fait que la responsabilité de cet acte de l'appétit sensible remonte jusqu'à elle. — Or, pour que cette responsabilité existe, il est requis que la volonté ait pu prévenir cet acte. Ne l'ayant point fait, cet acte qui est dans l'homme, bien qu'il ne soit pas dans la volonté, devient un acte humain mauvais. D'autre part, pour que la volonté ait pu intervenir, il faut à tout le moins que l'homme soit à l'état de veille

ou qu'il jouisse de l'usage de sa raison. Si, en effet, le jugement de la raison était lié, purement et simplement, comme il l'est dans l'état de sommeil, à plus forte raison dans l'état de folie ou d'ivresse, toute intervention de sa part, au moment où se produit le mouvement de l'appétit sensible, demeurerait impossible absolument. Et, de ce chef, il pourrait bien y avoir quelque responsabilité dans la cause de la non-intervention, mais non dans le fait même de cette non-intervention. Au contraire, si l'homme est à l'état de veille, si son jugement n'est pas actuellement lié, bien qu'il soit peut-être occupé ou même absorbé ailleurs, il n'importe. Un fond de responsabilité demeure, car jamais, ni à aucun moment, l'appétit sensible n'a le droit de se porter à un objet qui n'est point conforme au bien du sujet; et le sujet qui a le pouvoir radical d'empêcher ce mouvement est tenu de le faire toujours. Il est très vrai qu'étant donné notre faiblesse, il est moralement impossible qu'il l'empêche en effet toujours, à prendre l'universalité des cas. Mais il le peut toujours dans chaque cas particulier pris à part et en lui-même. Et cela suffit pour qu'il se trouve dans l'appétit sensible le péché dont nous parlons. Ce sont là précisément ces péchés de fragilité que nul ne peut éviter totalement, au témoignage de l'Écriture; si bien que si quelqu'un prétendait être sans péché, parmi tous ceux qui ont participé au péché d'Adam, il serait un menteur qui se tromperait lui-même.

Remarquons seulement que, même pour ces péchés de fragilité, il faut de toute nécessité qu'il s'agisse d'un mouvement de l'appétit sensible, vraiment soumis au domaine de la volonté et que la volonté n'aura pas désavoué d'un désaveu formel. Et voilà pourquoi, lorsqu'un mouvement de l'appétit sensible se produit sous l'action d'une cause qui n'a point dépendu, en aucune manière, de notre volonté, par exemple sous l'action des agents cosmiques, et, si dès que ce mouvement se produit, la volonté le désavoue, si elle fait ce qui est en elle pour l'arrêter en lui-même ou dans ses effets — à supposer d'ailleurs que le côté organique et passionnel de ces mouvements dure encore et persiste — il n'y a, dans ce cas, aucune ombre de péché, et, bien au contraire, c'est une occasion très précieuse de mérite.

Ajoutons, en finissant, la remarque déjà faite plusieurs fois, que les péchés de la sensualité dont nous avons parlé ici se doivent entendre, non pas seulement de ce que nous appelons aujourd'hui les péchés sensuels et qui ne vise que ce qui s'oppose à la vertu de tempérance — lesquels d'ailleurs peuvent être et sont très souvent aussi des péchés formellement voulus par la raison ou la volonté — mais de tout mouvement de l'appétit sensible, c'est-à-dire de tout mouvement appelé du nom de passion, qu'il s'agisse des passions du concupiscible ou des passions de l'irascible, quand ce mouvement est, de sa nature, soumis au domaine de la raison, et que cependant il se produit antérieurement à toute intervention de la raison. Voilà, au sens très formel, le péché de sensualité dont nous avons entendu parler, et au sujet duquel saint Thomas nous a donné une doctrine si lumineuse et si en parfaite harmonie avec l'état de notre nature.

Au cours des multiples citations que nous avons faites des divers écrits du saint Docteur, nous l'avons entendu nous dire que ce péché de la sensualité, bien qu'il eût vraiment la raison de péché, était un péché infime dans la sphère de cette raison de péché. Il va ici, dans un article spécial, nous préciser ce point de doctrine, en examinant directement si dans la sensualité peut se trouver le péché mortel.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si dans la sensualité peut être le péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « dans la sensualité peut se trouver le péché mortel ». — La première est que « l'acte se connaît par l'objet. Or, sur les objets de la sensualité, il arrive de pécher mortellement, comme sur ce qui touche aux plaisirs de la chair. Donc l'acte de la sensualité peut être un péché mortel. Et, par suite, dans la sensualité, le péché mortel peut se trouver ». — La seconde objection dit que « le péché mortel est contraire

à la vertu. Or, la vertu peut être dans la sensualité ; car *la tempérance et la force sont des vertus des parties non rationnelles*, comme Aristote le dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. x, n. 1 ; de S. Th., leç. 19). Donc, dans la sensualité peut se trouver le péché mortel, les contraires étant faits pour affecter le même sujet ». — La troisième objection fait observer que « le péché véniel est une disposition au mortel. Or, la disposition et l'habitus sont dans le même sujet. Puis donc que le péché véniel est dans la sensualité, ainsi qu'il a été dit (article précédent, *ad 3um*), le péché mortel pourra s'y trouver aussi ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Rétractations* (liv. I, ch. XXII), et on le trouve dans la glose sur l'Épître *aux Romains*, ch. VII (v. 14) : *Le mouvement désordonné de la concupiscence* (qui est le péché de la sensualité) *peut se trouver même en ceux qui sont en état de grâce*, dans lesquels cependant le péché mortel ne se trouve pas. Donc, le mouvement désordonné de la sensualité n'est pas un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, d'un mot, en quoi consiste le péché mortel. « De même, dit-il, que le désordre où se trouve corrompu le principe de la vie corporelle cause la mort corporelle, de même aussi le désordre où se trouve corrompu le principe de la vie spirituelle, qui est la fin dernière, cause la mort spirituelle du péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 5). D'autre part, ordonner une chose à la fin n'appartient pas à la sensualité, mais seulement à la raison. Et donc, si le désordre qui détourne de la fin ne peut être le fait que de ce qui est à même d'ordonner à la fin, il s'ensuit que le péché mortel ne peut pas être dans la sensualité, mais seulement dans la raison ». — L'acte du péché mortel est l'acte d'un sujet qui se détourne de la fin dernière. Or, ne peut se détourner de la fin dernière que ce qui est apte à s'ordonner à cette fin. Puis donc que ceci suppose essentiellement un acte de raison, car tout acte portant directement et formellement sur l'ordre des moyens à la fin est un acte de la raison, il est bien manifeste que l'appétit sensible ne peut être le sujet du péché mortel. Il peut cependant être le sujet du péché véniel, parce que

le péché véniel est seulement l'acte d'un sujet qui n'est pas actuellement tout ce qu'il devrait être par rapport à la fin, sans que toutefois l'ordre à cette fin soit formellement renversé. Il n'y a donc pas ici, de la part du sujet, nécessairement, acte formel portant sur l'ordre lui-même. Il suffit qu'il y ait acte spontané et dépendant de la raison, qui ne soit pas ce que demanderait le bien parfait du suppôt total auquel appartient le principe immédiat de cet acte.

L'*ad primum* accorde que « l'acte de la sensualité peut concourir au péché mortel »; il peut en faire partie, s'il est permis de s'exprimer de la sorte; « toutefois, même alors, l'acte du péché mortel n'a point d'être péché mortel de ce qu'il est acte de la sensualité, mais de ce qu'il est acte de la raison, dont le propre est d'ordonner à la fin. Et voilà pourquoi le péché mortel n'est pas attribué à la sensualité, mais à la raison ». — Dans les péchés mortels où la sensualité a une part et qui même tirent leur nom de cette part de la sensualité, l'appétit sensible agit mû par la raison, ou du moins avec le consentement formel de la raison. Et, dans ce cas, c'est du côté de l'acte de la raison, motrice ou consentante, que se tire la raison formelle de péché mortel; l'acte de l'appétit sensible a seulement raison d'élément matériel par rapport à cette raison formelle. — Au contraire, quand il s'agit du péché propre de la sensualité, il n'y a là que le mouvement ou l'acte de l'appétit sensible; c'est lui seul qui constitue toute la raison de péché; et voilà pourquoi ce péché ne peut jamais être que véniel.

L'*ad secundum* fait observer que « même l'acte de la vertu n'est point rendu parfait par ce qui est de la sensualité seulement, mais plutôt par ce qui est de la raison et de la volonté dont c'est le propre de choisir; car l'acte de la vertu morale n'est point sans élection. Aussi bien, toujours, avec l'acte de la vertu morale qui parfait la faculté appétitive, il y a aussi l'acte de la prudence qui parfait la partie rationnelle. Et il en est de même pour le péché mortel, ainsi qu'il a été dit ». — Nous voyons par là la différence qui existe, du côté de l'appétit sensible, entre le péché et la vertu. La vertu ne peut jamais s'y trouver sans qu'il n'y ait un acte formel de la raison. Le péché, au contraire, s'il s'agit du péché

véniel, peut s'y trouver sans aucun acte formel de la raison; mais le péché mortel requiert aussi d'une façon très expresse l'acte formel de la raison, et il ne se trouve jamais participé dans l'appétit sensible que parce qu'il est déjà et d'abord formellement dans la raison.

L'*ad tertium* répond que « la disposition peut avoir un triple rapport à ce à quoi elle dispose. — Parfois, elle est la même chose et dans le même sujet; c'est ainsi que la science commencée est appelée une disposition à la science parfaite. — D'autres fois, elle est dans le même sujet, mais n'est point la même chose; c'est ainsi que la chaleur », qualité accidentelle, « est une disposition à la forme » substantielle « du feu » dans le morceau de bois qui tend à devenir du feu. — « D'autres fois enfin, elle n'est ni la même chose ni dans le même sujet. Ainsi en est-il parmi les choses qui ont un certain ordre entre elles de telle sorte que l'on parvient de l'une à l'autre, comme la bonté de l'imagination est une disposition à la science, qui se trouve dans l'intelligence. Or, c'est de cette manière que le péché véniel, qui est dans la sensualité, peut être une disposition au péché mortel qui est dans la raison ».

La doctrine de cet article achève de préciser la doctrine de l'article précédent. Nous y voyons, une fois de plus, que le péché de la sensualité, sous sa raison propre, est un péché qui n'est l'acte que de la sensualité, nullement de la raison, non pas même par mode de consentement; et c'est pour cela que n'y ayant rien, dans cet acte, qui soit de la raison — sinon le rapport général de dépendance mal gardé d'une part et mal maintenu de l'autre, d'où se tire la raison de péché — il ne se peut absolument pas qu'il y ait là jamais un péché mortel. Ce peut être un péché véniel, au sens expliqué; mais ce ne peut être qu'un péché véniel, et le plus léger de tous les péchés véniels, *levissimum peccatum*, comme nous disait saint Thomas dans le texte des *Sentences*.

Des facultés appétitives, il en est une, la volonté, qui est, au sens formel et par excellence, le sujet du péché. C'est même en raison du rapport qu'elles auront avec elle, que les autres facultés qui sont dans l'homme pourront, elles aussi, avoir raison de

sujet à l'endroit du péché. Il est un autre genre de facultés, toujours dans l'ordre des facultés appétitives, qui, jouissant d'une certaine autonomie dans leur acte, et, d'autre part, étant, par nature, tenues de rester soumises à la volonté, peuvent être et sont en effet sujet du péché, toutes les fois qu'elles se portent sur un objet qui ne convient pas à la nature de l'homme considérée dans son ensemble ou d'une façon pure et simple. Ce sont les facultés de l'irascible et du concupiscible, qui constituent l'appétit sensible, appelé, parfois, du nom général de sensualité. — En plus de ces facultés d'ordre appétitif, il y a, dans l'homme, la faculté de perception qui s'appelle la raison. Nous devons nous demander, à son endroit, si le péché peut se trouver en elle comme en son sujet. Nous ne nous posons point cette question à l'endroit des facultés de perception sensible; parce qu'il est manifeste qu'en elles aucun mouvement spontané ou qui leur soit propre ne saurait exister indépendamment soit de l'appétit sensible soit de l'appétit rationnel, et que, d'autre part, elles ne concourent pas directement à l'acte moral ou volontaire, comme le fait la raison, qui a, dans cet acte, une part essentielle. Ce sera même surtout, nous le verrons, en raison de cette part qu'elle a dans l'acte moral ou volontaire, que nous dirons la raison sujet du péché : bien qu'elle puisse l'être aussi, en un sens, quant à son acte propre considéré comme dépendant de la volonté plutôt que comme influant sur elle. Mais tout cela va mieux nous apparaître, à mesure que nous lirons les articles qui vont suivre. — Saint Thomas commence d'abord par se demander, d'une façon générale, si le péché peut être dans la raison comme dans son sujet.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le péché peut être dans la raison?

Trois objections veulent prouver que « le péché ne peut pas être dans la raison ». — La première dit que « le péché de toute puissance consiste dans un défaut de cette puissance. Or, le défaut de la raison n'est pas un péché, mais plutôt une excuse

du péché; car l'homme est excusé du péché à cause de l'ignorance. Donc dans la raison il ne peut pas y avoir de péché ». — La seconde objection rappelle que « le premier sujet du péché est la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Or, la raison précède la volonté, étant ce qui la dirige. Donc, le péché ne peut pas être dans la raison ». — La troisième objection fait observer que « le péché ne peut exister qu'en ce qui nous est soumis. Or, la perfection et le défaut de la raison ne sont point de ce qui nous est soumis : c'est, en effet, d'une façon naturelle que les uns sont peu doués du côté de la raison et que les autres le sont beaucoup. Donc, il n'y a point de péché dans la raison ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XII de *la Trinité* (ch. XII), que le péché est dans la raison inférieure et dans la raison supérieure ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le péché de toute puissance consiste dans un acte de cette puissance, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1, 2, 3). Or, la raison a une double sorte d'actes : l'un, qui lui appartient en raison d'elle-même, par comparaison à son propre objet, et c'est de connaître quelque vrai ; l'autre, qui est de la raison selon que la raison dirige les autres puissances. Ce sera donc de l'une et de l'autre manière qu'il pourra y avoir un péché dans la raison. D'abord, selon qu'elle se trompe dans la connaissance du vrai; et ceci lui sera imputé à péché, quand elle a l'ignorance ou l'erreur au sujet de ce qu'elle peut et doit savoir. Secondement, quand elle commande les actes désordonnés des facultés inférieures, ou qu'elle ne les réprime point après délibération ». — La raison est une faculté faite pour connaître le vrai et pour diriger dans leurs actes les autres facultés qui sont dans l'homme. Si donc, pouvant et devant connaître tel vrai elle ne le connaît pas; ou si devant diriger en tel sens telle autre faculté, elle ne la dirige pas ou la dirige en sens contraire, il est manifeste que son acte est en défaut, et, par suite, qu'il y a péché en elle.

L'*ad primum* accorde que « l'objection porte quand il s'agit du défaut de la raison ayant trait à son acte propre par rapport à son objet propre, et quand le défaut de connaissance regarde une chose que le sujet ne peut point connaître. Alors, en effet,

le défaut de la raison n'est point un péché, mais excuse du péché; comme on le voit dans les actes que commettent des fous qui n'ont point leur raison. Que si le défaut de la raison porte sur ce que l'homme peut et doit savoir, dans ce cas l'homme n'est point totalement excusé du péché; mais le défaut lui-même de la raison est imputé à péché. — Quant au défaut qui est seulement dans le fait de diriger les autres puissances, il est toujours imputé à péché; parce que la raison, par son acte propre, peut obvier à ce défaut » : c'est toujours, en effet, parce qu'elle n'accomplit point son acte propre relatif à la connaissance du vrai et à sa manifestation, que la raison est en défaut dans la direction des autres facultés.

L'*ad secundum* rappelle que « conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 17, art. 1), quand il s'agissait des actes de la volonté et de la raison, la volonté, d'une certaine manière, meut et précède la raison, et, d'une autre manière, la raison meut et précède la volonté. Aussi bien, et le mouvement de la volonté peut être dit rationnel; et l'acte de la raison, volontaire. Et, pour autant, dans la raison se trouve le péché, soit parce que son défaut est volontaire, soit parce que l'acte de la raison est le principe de l'acte de la volonté ».

Saint Thomas ajoute que « la troisième objection se trouve résolue par ce qui a été dit », notamment au corps de l'article et à l'*ad primum*.

Le péché pourra être dans la raison, si dans la raison peut se trouver quelque acte défectueux volontaire : et volontaire, non point précisément parce que la volonté en est le principe positif par un acte direct, car, dans ce cas, l'acte défectueux serait plutôt le péché de la volonté que de la raison, ainsi que nous l'avons fait observer pour le péché de la sensualité; mais parce que l'homme pouvait et devait, par sa volonté éclairée de la raison, intervenir et faire que ce défaut n'existe point dans la raison. Or, cet acte défectueux qui aura la raison du péché dans la raison, peut s'y trouver de deux manières : ou bien parce que la raison ne connaît pas ce qu'elle pourrait et devrait connaître; ou bien parce qu'elle ne dirige pas, comme elle le devrait, les autres

facultés qu'elle est chargée de diriger dans l'homme, soit que par son intervention dans la délibération du conseil et dans le jugement pratique qui le suit, elle amène une fausse élection, aggravée définitivement par un faux commandement, soit que son intervention aboutisse à un désistement où à un consentement quand il faillait amener un refus et formuler une défense. — Nous venons de parler de péché dans la raison, considéré en raison du vice de la direction, soit dans le commandement, quand ce commandement est faux, soit du côté du consentement, quand il faudrait une répression nette et vigoureuse. Ceci nous amène à étudier de plus près la part de la raison dans ces divers péchés, ou plutôt si c'est bien dans la raison elle-même que se trouvent ces péchés de consentement ou de mauvais commandement. Parler de consentement, c'est déjà supposer un mouvement préalable au sujet duquel on aura eu à se prononcer. Ce mouvement préalable, par rapport à la raison, est le mouvement qui se trouve dans l'appétit sensible, ou même qui aboutit, par l'entremise des facultés d'exécution, à ce qui constitue l'acte extérieur. D'autre part, la raison peut se considérer sous un double aspect ou en raison d'une double fonction. Son rôle étant de juger, si elle juge des choses par des raisons d'ordre supérieur, on l'appelle elle-même raison supérieure. On l'appelle, au contraire, raison inférieure, si elle juge en s'appuyant sur des raisons d'ordre inférieur. — Cela dit, nous avons à nous demander : premièrement, si la raison peut être considérée, en raison de son consentement et à plus forte raison en raison du commandement, comme le sujet des péchés qui consisteraient dans les mouvements désordonnés de l'appétit sensible; secondement, à quelle raison appartient le péché de consentement à l'acte extérieur, si c'est à la raison inférieure ou à la raison supérieure; troisièmement, quelle est la nature ou la gravité du péché de consentement aux mouvements désordonnés de l'appétit sensible; quatrièmement, si dans la raison supérieure peut se trouver un péché véniel, quand elle défaille dans la direction des facultés inférieures; cinquièmement, si par rapport à son acte propre, la raison supérieure peut être le sujet d'un péché véniel.

D'abord, le premier point. — C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché de la délectation morose est dans la raison?

Trois objections veulent prouver que « le péché de la délectation morose n'est point dans la raison ». — La première est que « la délectation implique un mouvement de la faculté appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 31, art. 1). Or, la faculté appétitive se distingue de la raison, qui est une faculté de perception. Donc, la délectation morose n'est point dans la raison ». — La seconde objection dit que « par les objets on peut connaître à quelle puissance l'acte appartient; car c'est par l'acte que la puissance est ordonnée à l'objet. Or, parfois, la délectation morose porte sur des biens sensibles et non sur des biens de la raison. Donc, le péché de la délectation morose n'est point dans la raison ». — La troisième objection fait observer qu' « on dit une chose *morose* », du latin, *mora*, durée, « en raison de la durée dans le temps. Or, la durée dans le temps n'est pas une raison qui fasse appartenir un acte à telle puissance. Donc, la délectation morose n'appartient pas à la raison ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin » qui « dit, au livre XII de *la Trinité* (ch. XII), que *le consentement de la convoitise, s'il se contente de la seule délectation de la pensée, j'estime que c'est comme si la femme seule avait mangé le fruit défendu*. Or, par la femme, il faut entendre la raison inférieure, comme il est expliqué au même endroit. Donc, le péché de la délectation morose est dans la raison ».

Au corps de l'article, saint Thomas en appelle d'abord à ce point de doctrine, établi dans l'article précédent, que « le péché se trouve parfois dans la raison selon qu'il lui appartient de diriger les actes humains. Or, il est manifeste que la raison ne dirige pas seulement les actes extérieurs; elle dirige aussi les passions intérieures. Il suit de là que si la raison est en faute dans la direction des passions intérieures, on dira que le péché est en elle, comme aussi quand elle est en faute dans la direction

des actes extérieurs. Et précisément, c'est d'une double manière que la raison peut être en faute dans la direction des passions intérieures. Premièrement, quand elle excite, par son commandement, des passions défendues; comme si l'homme, après délibération, provoque en lui un mouvement de colère ou de concupiscence. Secondement, quand elle ne réprime pas le mouvement illicite de la passion; comme si quelqu'un, ayant reconnu, après délibération, que le mouvement de passion qui s'est élevé en lui est désordonné, continue cependant de s'y attarder et ne fait rien pour le chasser. Et c'est à ce titre que le péché de la délectation morose est dit être dans la raison ». — Il suppose essentiellement un mouvement préalable dans l'appétit, et spécialement dans l'appétit sensible, dont les mouvements provoqués par la connaissance sensible peuvent précéder l'acte de la raison; puis, l'advertance de la raison; et enfin le défaut de désaveu ou de répression, quand cette répression s'imposerait, parce que le mouvement de l'appétit est illicite. Nous voyons aussi, par cet article, que le péché de la délectation morose s'entend proprement du péché de la raison, qui vise non point son acte propre ou l'acte qui porte sur son objet propre, savoir la connaissance du vrai, mais l'acte par lequel elle dirige les puissances inférieures soumises à son commandement.

L'*ad primum* accorde que « la délectation est dans la faculté appétitive comme dans son principe prochain » et immédiat, d'où elle émane et qui la produit; « mais elle est dans la raison comme dans le premier principe qui meut » par mode de direction et de commandement; à la manière dont nous avons dit plus haut (art. 1), que les actions qui ne passent point dans une matière extérieure sont comme en leur sujet dans leurs principes ».

L'*ad secundum* fait observer que « la raison a son acte propre illicite à l'endroit de son propre objet »; et c'est la première manière dont le péché peut se trouver en elle : quand elle prononce un jugement faux, soit au point de vue spéculatif, soit au point de vue pratique, dans l'acte qui précède l'élection. « Mais elle a la direction par rapport à tous les objets des facultés inférieures, qui peuvent être dirigées par la raison ». Et dans

cette direction peut être le second mode de péché qui se trouve dans la raison, quand elle ne dirige pas ces puissances inférieures comme elle le devrait, soit qu'elle les commande mal, soit qu'elle manque à son devoir de les réprimer. « C'est de cette manière que même la délectation qui porte sur les objets sensibles appartient à la raison ».

L'*ad tertium* note que « la délectation est appelée morose, non point en raison de la durée du temps, mais parce que la raison, ayant délibéré, s'attarde autour d'elle et ne la repousse pas, *gardant et roulant avec plaisir ce qui tout de suite après avoir frappé l'esprit aurait dû être rejeté*, comme s'exprime saint Augustin au douzième livre de *la Trinité* » (ch. XII).

La raison, selon qu'elle est faite pour diriger tout ce qui est dans l'homme, doit diriger aussi, à un titre tout spécial, les mouvements de l'appétit sensible. Si elle est en défaut dans cette direction, non pas seulement pour n'être pas intervenue à temps, comme nous avons vu qu'elle l'était toujours, même dans le péché qui est seulement le péché de la sensualité et non pas le sien propre, mais d'une façon positive et quand elle-même est en acte par rapport à ces mouvements de la sensualité, soit qu'elle-même les ait excités indûment, soit qu'ayant remarqué leur caractère illicite, elle demeure sans rien faire pour les réprimer; dans ce double cas, il y a vraiment en elle un péché formel qui est réellement son péché et non pas seulement le péché des facultés inférieures. Il prend le nom spécial de délectation morose, dans le second cas, c'est-à-dire quand il consiste dans un défaut de répression qui fait que la délectation se continue dans l'appétit sensible par la connivence de la raison. Nous savons, par l'argument *sed contra* de l'article que nous venons de lire, que, dans le langage de saint Augustin, ce péché de la délectation morose est attribué à la raison inférieure. — Tout de suite, saint Thomas aborde la question qui est comme le pendant de celle que nous venons de voir. C'est la question, non plus de la connivence par rapport à la délectation intérieure de l'appétit, mais du consentement par rapport à l'acte extérieur; et il se

demande si ce péché se trouve dans la raison et s'il se trouve dans la raison supérieure.

Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si le péché du consentement à l'acte est dans la raison supérieure?

Quatre objections veulent prouver que « le péché du consentement à l'acte n'est point dans la raison supérieure ». — La première observe que « l'acte de consentir est l'acte de la faculté appétitive, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 15, art. 1). Or, la raison est une faculté de perception. Donc le péché du consentement à l'acte n'est point dans la raison supérieure ». — La seconde objection rappelle que « la raison supérieure *s'applique à contempler ou à consulter les raisons éternelles*, comme le dit saint Augustin au douzième livre de *la Trinité* (ch. VII). Or, il arrive parfois que l'on consent à l'acte sans avoir consulté les raisons éternelles; car l'homme ne pense pas toujours aux choses divines quand il consent à un acte donné. Il s'ensuit que le péché du consentement à l'acte n'est pas toujours dans la raison supérieure ». — La troisième objection remarque que « s'il est possible à l'homme de régler par les raisons éternelles les actes extérieurs, il peut également par ces mêmes raisons régler les délectations intérieures ou les autres passions. Or, le consentement à la délectation, *s'il n'est point statué qu'il sera procédé définitivement à l'acte*, est le fait de la raison inférieure, comme le dit saint Augustin, au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII). Donc pareillement aussi le consentement à l'acte du péché doit parfois s'attribuer à la raison inférieure ». — La quatrième objection fait observer que « si la raison supérieure est au-dessus de la raison inférieure, la raison est au-dessus de l'imagination. Or, parfois, l'homme passe à l'acte sur la seule représentation imaginative, sans aucune délibération de la raison, comme lorsqu'on remue le pied ou la main sans aucune préméditation.

Donc, il se pourra aussi que la raison inférieure consente parfois à l'acte du péché, sans la raison supérieure ». — On voit, par ces objections, tout l'intérêt et aussi le côté délicat de la question actuelle.

L'argument *sed contra* se réfère à saint Augustin, le Docteur par excellence de tout ce qui concerne ces appellations de raison supérieure et de raison inférieure [Cf. I p., q. 79, art. 9]. — « Saint Augustin dit », en effet, « au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII) : *Si, quand on consent à mal user des choses qui sont perçues par les sens du corps, on s'arrête en telle sorte à un péché quelconque, que, l'occasion étant donnée, on le réalisera même à l'aide du corps, il faut entendre que la femme a donné le fruit défendu à l'homme*, par lequel est désignée, pour saint Augustin, la raison supérieure. Donc, c'est à la raison supérieure qu'il appartient de consentir à l'acte du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le consentement implique un certain jugement portant sur la chose à laquelle on consent. De même, en effet, que la raison spéculative juge et se prononce au sujet des choses à connaître; de même la raison pratique juge et se prononce au sujet des actes à accomplir. Or, il faut considérer que dans tout jugement la sentence dernière appartient au tribunal suprême. C'est ainsi que dans les choses de la spéculation, la sentence dernière, au sujet d'une proposition, est donnée par la résolution aux premiers principes. Tant qu'il demeure, en effet, un principe plus haut, on peut encore examiner à sa lumière ce qui est en question; et, par suite, le jugement demeure en suspens, la sentence finale n'étant pas encore donnée. — D'autre part, il est manifeste que les actes humains peuvent être réglés selon la règle de la raison humaine, qui se prend des choses créées connues naturellement par l'homme; et aussi, d'une façon ultérieure, selon la règle de la loi divine, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 19, art. 4; q. 71, art. 6). Puis donc que la règle de la loi divine est supérieure, il s'ensuit que la sentence dernière, par laquelle le jugement est définitivement terminé, appartient à la raison supérieure qui a pour objet les raisons éternelles ». — Ainsi donc le juge qui juge en dernier ressort, dans l'ordre des actes humains, ce n'est

point la raison inférieure, mais la raison supérieure. Que si nous considérons la matière du jugement, ou les actes humains, nous verrons que là encore se trouve un certain ordre. Il pourra donc, de ce chef aussi, se trouver une série subordonnée de jugements ou de sentences. Et parce que « où se trouvent » ainsi « plusieurs choses à juger, le jugement final porte sur ce qui vient en dernier lieu » ; que « d'autre part, dans les actes humains, ce qui vient en dernier lieu, c'est l'acte lui-même, tandis que la délectation qui mène à l'acte est une sorte de préambule ; il s'ensuit que c'est à la raison supérieure qu'appartient en propre le consentement à l'acte, tandis qu'à la raison inférieure, qui juge d'une façon inférieure, appartient le jugement par mode de préambule qui porte sur la délectation. — Toutefois, ajoute saint Thomas, la raison supérieure peut aussi juger de la délectation, parce que tout ce qui est soumis au jugement du juge inférieur est soumis au jugement du juge supérieur; mais non inversement ». — C'est donc parce que la raison supérieure est le dernier juge dans l'homme et qu'il appartient au dernier juge de se prononcer sur la dernière chose qui est à juger dans l'ordre de l'acte humain, savoir le consentement à l'accomplissement de cet acte et non pas simplement à une sorte de complaisance plus ou moins irrésolue, que nous réservons pour la raison supérieure le consentement à l'acte.

L'*ad primum* accorde que « l'acte de consentir est l'acte de la faculté appétitive », mais « non pas d'une façon absolue » et indépendamment de la raison; « il suit l'acte de la raison qui délibère et qui juge, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 15, art. 3). En cela, en effet, se consomme le consentement, que la volonté tend à ce qui a été jugé par la raison. D'où il suit que le consentement peut être attribué à la volonté et à la raison ». Il est formellement, dans ce qui le termine, un acte de la volonté. Mais cet acte de la volonté présuppose l'acte de la raison, sans lequel il ne serait point possible. Et, dans tout péché, le consentement n'est défectueux que parce qu'il suit un jugement faux de la raison. Il est vrai que la part dernière de responsabilité revient à la volonté; car elle pouvait ne pas consentir et faire que la raison continue de chercher. Mais enfin, si son consentement n'est

pas ce qu'il devrait être, c'est qu'il a été précédé d'un faux jugement de la raison [cf. I p., q. 49, art. 1, *ad 3um*].

L'*ad secundum* formule une réponse extrêmement importante. Saint Thomas déclare que « la raison supérieure, par cela même qu'elle ne dirige pas les actes humains selon la loi divine, empêchant l'acte du péché, est dite elle-même consentir, soit que sa pensée porte sur la loi de Dieu, soit qu'elle n'y porte pas. Si, en effet, elle y pense, elle la méprise d'une façon actuelle; et si elle n'y pense pas, elle la néglige par mode d'une certaine omission. D'où il suit qu'en toute manière le consentement à l'acte du péché procède de la raison supérieure. Car, selon que saint Augustin le dit au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII), *il ne se peut pas que l'esprit décide qu'un péché sera efficacement réalisé, sans que cette intention de l'esprit à laquelle appartient le pouvoir suprême de mouvoir les membres à l'acte ou de les empêcher ne cède ou ne se prête à la mauvaise action* ». — L'acte dont il s'agit ne peut point se réaliser, sur la seule intervention de la partie sensible, comme c'était le cas pour le péché de la sensualité. Il y faut l'intervention expresse de la raison. Et dès là que la raison intervient, la raison supérieure, quand il s'agit de la réalisation effective de l'acte extérieur, doit être nécessairement en cause, soit que pensant à son objet propre, elle n'en tienne pas compte et passe outre, soit que n'y pensant pas au moment où elle devrait tout juger selon cette pensée, elle encoure la responsabilité d'une omission et d'une négligence coupables.

L'*ad tertium* complète encore cette doctrine d'un si haut intérêt. Il dit que « la raison supérieure, de même qu'elle peut, par la considération de la loi éternelle, diriger ou empêcher l'acte extérieur, elle peut aussi diriger ou empêcher la délectation intérieure. Mais, cependant, avant que l'on arrive au jugement de la raison supérieure, aussitôt que la sensualité propose la délectation, la raison inférieure, délibérant à la lumière des raisons temporelles, accepte parfois cette sorte de délectation. Dans ce cas, le consentement à la délectation est le fait de la raison inférieure. Que si même après avoir considéré les raisons éternelles », soit, comme nous l'avons dit à la réponse précédente, qu'on les ait considérées réellement et qu'on ait passé outre, soit qu'ayant

pu les considérer et en appeler à leur lumière on ait coupablement négligé de le faire. « l'homme persévère dans le même consentement, déjà ce consentement relèvera de la raison supérieure ». — Cette réponse, jointe à la précédente, devrait être inscrite en lettres d'or. Elle explique excellemment le processus et la gradation du consentement à l'endroit de la délectation que présente la partie sensible de notre être et sur laquelle la raison, soit inférieure, soit supérieure, peut être appelée à se prononcer.

L'*ad quartum* montre la différence essentielle qui existe, au point de vue de la responsabilité, entre les actes faits sans réflexion ou inconscients, et les actes faits à la lumière de la raison. « La perception de l'imagination est subite et sans délibération. De là vient qu'elle peut causer certains actes » purement instinctifs et non conscients, ou d'ordre simplement animal, « avant que la raison supérieure ou même inférieure ait eu le temps de délibérer. Mais le jugement de la raison inférieure suppose la délibération, pour laquelle il faut du temps, et pendant ce temps même la raison supérieure pouvait délibérer. D'où il suit que si par sa délibération elle n'empêche pas l'acte du péché, on le lui impute ». — Les mouvements dus à la seule intervention de la partie sensible, qu'il s'agisse des mouvements intérieurs de l'appétit sensible, ou même de certains mouvements extérieurs dus à cet appétit et à la perception sensible qui le dirige, sont, par eux-mêmes, quelque chose de subit. Ils peuvent se produire, *sans que la raison s'en occupe en aucune manière*, bien que pouvant s'en occuper, au sens de la possibilité absolue dont nous avons parlé plus haut ; et, à cause de cela, comme nous l'avons dit, il pourra se trouver, dans ces sortes de mouvements, un péché spécial, qui sera le propre de la sensualité, et qu'on n'imputera point à la raison, sinon par mode de responsabilité générale. Il en va tout autrement du consentement, qui requiert déjà un acte de la raison. Bien qu'il ne s'agisse, dans le consentement premier, que d'un acte de la raison inférieure, la raison s'occupant, en fait, de l'objet de ce consentement, il se pourra que sa responsabilité soit engagée, même comme raison supérieure, directement, quant à ce consentement, en tant qu'il se prolonge ; et elle le sera toujours quant au second consentement, qui porte,

non plus sur la simple délectation intérieure, mais sur l'accomplissement de l'acte extérieur, parce qu'ici il n'est pas admissible que la raison supérieure n'intervienne pas même dès le début de ce consentement, l'objet de ce consentement appartenant directement et en propre à sa juridiction, si l'on peut ainsi dire.

Nous avons vu la part que la raison pouvait avoir dans le péché, soit qu'il s'agisse du péché par rapport à son acte propre, soit qu'il s'agisse du péché par rapport aux actes des autres facultés ou des autres puissances que la raison a pour mission de diriger. Et, de ce dernier chef, nous avons vu la part de la raison inférieure à l'endroit des mouvements intérieurs de l'appétit sensible, et la part de la raison supérieure à l'endroit surtout des actes extérieurs. — Il nous faut maintenant examiner la gravité de ces divers péchés qui peuvent se trouver dans la raison : d'abord, si le consentement à la délectation peut être un péché mortel; ensuite, si dans la raison supérieure peut se trouver le péché véniel, soit quand elle dirige les autres facultés, soit quand elle défaille dans son acte propre. — D'abord, si le consentement à la délectation, que nous avons dit être plus spécialement le propre de la raison inférieure, peut être un péché mortel.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si le consentement à la délectation est un péché mortel ?

Six objections veulent prouver que « le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel ». — La première arguë de ce que nous avons dit à l'article 6 et que nous rappelions tout à l'heure : « Consentir à la délectation est le propre de la raison inférieure, qui n'a pas à considérer les raisons éternelles ou la loi de Dieu, ni, par suite, à s'en détourner. Or, tout péché mortel consiste en ce qu'on se détourne de la loi de Dieu; comme on le voit par la définition que saint Augustin donne du péché mortel et que nous avons reproduite plus haut (q. 71,

art. 6). Donc, le consentement à la délectation n'est pas un péché mortel ». — La seconde objection dit que « consentir à une chose n'est pas chose mauvaise, à moins que ne soit mauvaise la chose à laquelle on consent. D'autre part, *ce qui est la raison d'une chose est ce qu'est cette chose plus qu'elle-même*, ou, en tous cas, ne l'est pas moins. Par conséquent, ce à quoi l'on consent ne peut pas être moins mauvais que le consentement. Puis donc que la délectation sans l'acte n'est point un péché mortel, mais seulement véniel, il s'ensuit que le consentement à la délectation ne peut pas être lui-même un péché mortel ». — La troisième objection fait observer que « les délectations diffèrent en bonté ou en malice selon la différence des opérations, comme le dit Aristote au dixième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 6; de S. Th., leç. 8). Or, autre est l'opération constituée par la pensée intérieure et autre l'opération constituée par l'acte extérieur, comme par exemple la fornication. Il s'ensuit que la délectation qui accompagne l'acte de la pensée intérieure diffère, en bonté ou en malice, de la délectation de la fornication, autant que la pensée intérieure diffère de l'acte extérieur. Et, par suite, il y aura aussi la même différence dans le fait de consentir à l'une ou l'autre. Puis donc que la pensée intérieure n'est point un péché mortel, ni non plus le consentement à cette pensée, il s'ensuit que le consentement à la délectation ne le sera pas non plus ». — La quatrième objection dit que « l'acte extérieur de la fornication ou de l'adultère n'est pas un péché mortel en raison de la délectation, qui se trouve aussi dans l'acte du mariage, mais en raison du désordre qui accompagne l'acte. Or, celui qui consent à la délectation ne consent point pour cela au désordre de l'acte. Donc, il ne semble pas qu'il pèche mortellement ». — La cinquième objection remarque que « le péché d'homicide est plus grave que celui de la simple fornication. Or, consentir à la délectation qui accompagne la pensée de l'homicide n'est pas un péché mortel. Donc, bien moins encore sera un péché mortel le fait de consentir à la délectation qui accompagne la pensée de la fornication ». — La sixième objection rappelle que « l'oraison dominicale se dit chaque jour pour la rémission des péchés véniels, ainsi que le marque saint Augustin

(au livre *de la Foi et des Œuvres*, ch. XXVI). Or, le même saint Augustin enseigne que le consentement à la délectation s'efface par l'oraison dominicale. Il dit, en effet, au douzième livre de *la Trinité* (ch. XII), que *ce consentement est un bien moindre péché que si on décide de passer à l'acte ; et* que *par suite, de ces pensées ainsi il faut demander pardon en se frappant la poitrine et en disant : Pardonnez-nous nos offenses*. Donc, le consentement à la délectation est un péché véniel ». — Ces objections, dont on aura remarqué l'intérêt, motiveront la doctrine du corps de l'article, et nous vaudront aussi d'importantes réponses.

L'argument *sed contra* se contente de citer la continuation du texte de saint Augustin que l'objection sixième reproduisait partiellement. — « Saint Augustin, peu après, ajoute : *L'homme tout entier sera condamné, si ces péchés, qui, sans la volonté de les accomplir, mais avec la volonté de s'y complaire, sont les péchés de la seule pensée, ne sont remis par la grâce du Médiateur*. Or, nul n'est condamné que pour le péché mortel. Donc, le consentement à la délectation est un péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « sur le point en question, il y a eu diversité de sentiments parmi les auteurs. Les uns, en effet, ont dit que le consentement à la délectation n'était pas un péché mortel, mais un péché seulement véniel. Les autres ont dit que c'était un péché mortel. Et ce sentiment, ajoute saint Thomas, est le plus commun et le plus conforme au vrai. — Il faut considérer, en effet, que toute délectation suit une certaine opération, comme il est dit au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 9; de S. Th., leç. 6; cf. q. 32, art. 1). D'autre part, toute opération a un certain objet. Il suit de là que chaque délectation peut se comparer à deux termes, savoir : à l'opération qu'elle suit, et à l'objet sur lequel elle porte. Or, il arrive qu'une opération est l'objet de la délectation, aussi bien que toute autre chose ; car l'opération elle-même peut être prise comme un bien et une fin en laquelle quelqu'un se repose avec plaisir. Et parfois, c'est l'opération elle-même que suit la délectation, qui est l'objet de la délectation, pour autant que la faculté appétitive, dont la délectation est le propre, se replie sur l'opération elle-même comme sur une chose bonne ; comme

si, par exemple, quelqu'un fait acte de penser, et se délecte de cela même qu'il fait acte de penser, en tant que son acte de penser lui plaît. D'autres fois, la délectation qui suit une opération, par exemple l'acte de penser, a pour objet une autre opération sur laquelle porte l'acte de penser; et, dans ce cas, une telle délectation procède de l'inclination de l'appétit, non pas à l'acte de penser, mais à l'acte sur lequel porte l'acte de penser ». Ainsi donc, la délectation qui suit l'acte de penser à une chose peut avoir pour objet, soit l'acte même de penser, soit la chose à laquelle on pense.

« Il suit de là que quelqu'un pensant à la fornication peut se délecter de deux choses : ou de sa pensée elle-même, ou de la fornication à laquelle il pense. La délectation de la pensée elle-même suit l'inclination de la partie affective à l'acte même de penser. D'autre part, l'acte même de penser, en soi, n'est pas un péché mortel », quelle que soit d'ailleurs la chose à laquelle on pense; « bien plus, il est parfois un péché véniel seulement, comme si quelqu'un pense » sans raison ou « inutilement » à des choses en elles-mêmes peut-être dangereuses, comme la fornication; « et parfois, il est sans aucun péché absolument », même par rapport à des choses délicates, telles que la fornication, s'il y a une raison ou une nécessité de penser à ces choses-là, « comme si quelqu'un veut prêcher sur ce sujet ou soutenir une discussion là-dessus. Par conséquent, l'affection et la délectation qui porte ainsi sur la pensée de la fornication n'est point dans le genre du péché mortel; mais tantôt elle est un péché véniel, et tantôt elle n'est aucun péché. Ce qui fait que le consentement à une telle délectation n'est pas non plus un péché mortel. Et, pour autant, la première opinion disait vrai.

« Mais, que quelqu'un pensant à la fornication se délecte de l'acte même auquel il pense, ceci provient de ce que son affection est inclinée à cet acte. D'où il suit que s'il consent à une telle délectation, cela n'est pas autre chose, pour lui, que consentir à ce que sa partie affective soit inclinée à la fornication; car nul ne se délecte qu'en ce qui est conforme à son appétit. Or, que quelqu'un délibérément s'arrête à ce choix, que sa partie affective » s'adapte ou « soit conforme aux choses qui en elles-mêmes ont

raison de péché mortel, c'est un péché mortel. D'où il suit qu'un tel consentement à la délectation du péché mortel est un péché mortel, comme le voulait la seconde opinion ».

Il n'est donc pas vrai, comme le voulait la première opinion, que le consentement à la délectation ne soit jamais qu'un péché véniel. Il peut être vraiment un péché mortel. Bien plus, on peut dire qu'à part des cas spéciaux et qui ne sont pas ceux de l'ordinaire parmi les hommes, le consentement à la délectation qui suit la pensée d'une chose mortellement peccamineuse en soi, est un péché mortel, à moins que ce consentement n'ait pas toute la perfection de consentement requise pour le péché mortel; mais, à vrai dire, ce n'est plus le consentement dont nous parlons.

L'*ad primum* répond que « le consentement à la délectation peut être le fait non seulement de la raison inférieure, mais aussi de la raison supérieure, comme il a été dit (à l'article précédent). — Et d'ailleurs, ajoute saint Thomas, la raison inférieure elle-même peut se détourner des raisons éternelles. Car, si elle ne s'en occupe point à titre de principe qui règle d'après elles, elle s'en occupe comme principe réglé par elles. Et, à ce titre, si elle s'en détourne, elle peut pécher mortellement ». Ce n'est plus comme principe premier et principal d'action en rapport avec elles qu'elle s'en détourne; mais c'est comme principe vrai cependant et qui dépend d'elles dans son action. « Aussi bien même l'acte des facultés inférieures et jusqu'à celui des membres extérieurs peuvent être des péchés mortels selon que se trouve en défaut l'ordonnance de la raison supérieure qui doit les régler d'après les raisons éternelles ».

L'*ad secundum* accorde que « le consentement au péché qui est véniel dans son genre est un péché véniel. Et, de ce chef, on peut conclure que le consentement à la délectation qui a pour objet une pensée vaine portant sur la fornication est un péché véniel. Mais la délectation qui a pour objet l'acte même de la fornication est de son espèce un péché mortel. Le fait qu'avant le consentement elle n'est qu'un péché véniel est chose accidentelle venant de ce que l'acte » humain qu'elle termine est lui-même imparfait dans sa raison d'acte. « Laquelle imperfection cesse

quand survient le consentement délibéré. Et, du même coup, elle est ramenée à sa nature qui est celle du péché mortel ».

L'*ad tertium* dit que « l'objection procède de la délectation qui a la pensée pour objet ».

L'*ad quartum* remarque que « la délectation qui a l'acte extérieur pour objet ne peut pas être sans la complaisance de l'acte extérieur en lui-même, à supposer d'ailleurs qu'il ne soit point statué de l'accomplir, en raison de quelque empêchement supérieur. Ce qui fait que l'acte est désordonné; et, par suite, est désordonnée aussi la délectation ». — La délectation par elle-même n'est point chose mauvaise, même la délectation dont il s'agit et qui est celle attachée à l'union des sexes. Mais cette délectation, considérée d'une façon concrète, ne peut exister qu'à l'état permis ou à l'état défendu. A l'état permis, c'est le mariage. En dehors du mariage, c'est toujours l'état défendu. D'où il suit que la considérer en dehors de cet état de mariage, et s'y complaire, c'est nécessairement s'attacher de cœur à une chose défendue et défendue *sub gravi*. Par conséquent, si cette attache est voulue délibérément, on a, dans son sens le plus formel, un péché grave.

L'*ad quintum* déclare que « même le consentement à la délectation qui procède de la complaisance de l'acte d'homicide auquel on pense est un péché mortel. Il n'en serait plus de même s'il s'agissait du consentement à la délectation qui procède de la complaisance de la pensée portant sur l'homicide ».

L'*ad sextum* dit que « l'oraison dominicale doit se réciter non seulement contre les péchés véniels, mais aussi contre les péchés mortels ».

Toute délectation est liée à une opération qu'elle suit; et elle porte sur un certain objet qui la cause ou la termine. Quelquefois, l'objet sur lequel elle porte est l'opération même qu'elle suit; d'autres fois, c'est une autre opération distincte de celle-là. L'opération que suit la délectation, quand il s'agit de la délectation qui est dans l'appétit rationnel ou la volonté, est l'acte même de la raison présentant à la volonté tel ou tel objet; acte de la raison, qui inclut, du reste, plus ou moins, les actes des

facultés sensibles de perception, plus spécialement de l'imagination. Cette opération des facultés de perception n'est point mauvaise par elle-même; elle est même, de soi, et en tant qu'exercice de ces facultés, chose bonne. Il peut cependant s'y trouver quelque inutilité; et, à ce titre, elle pourra devenir objet de faute vénielle. La délectation qui porte sur cette opération en suivra nécessairement le caractère; et sera, comme elle, objet de faute vénielle, ou même chose bonne, mais non, de soi, objet de faute grave. Que si la délectation porte, non point sur l'acte des facultés de perception en tant que telles, mais sur la chose même qui spécifie ces actes, dans ce cas, elle suivra, comme moralité, la nature même de ces actes : en telle sorte que si les actes sont mauvais en eux-mêmes, de s'y complaire sera aussi chose mauvaise; et si cette complaisance est acceptée ou directement voulue après délibération, au moins implicite, et qui aurait dû se produire, de la raison supérieure, on a, dans le consentement, soit de la raison supérieure, soit de la raison inférieure, la raison formelle de péché mortel. Tant que la délectation demeure seulement dans la partie sensible, ou même est partiellement acceptée par la seule raison inférieure sans que la responsabilité de la raison supérieure ait pu se trouver formellement engagée, il n'y a jamais de péché mortel, quand bien même l'acte qui est l'objet de cette délectation serait en lui-même, matériellement parlant, objet de péché mortel. Cependant, même dans l'ordre de péché véniel, le péché sera beaucoup moindre, si la délectation n'a existé que dans la partie sensible, que si elle a été acceptée d'un premier consentement par la raison inférieure [cf. sur ce consentement de la raison inférieure, article 7, *ad 3um*]. — Mais, pouvons-nous aller plus loin; et, à considérer la raison supérieure elle-même, dans ses rapports avec les facultés inférieures, selon qu'elle a pour office de les diriger, pouvons-nous supposer qu'elle soit véniellement en défaut par rapport à elles, ou faut-il que toujours ce défaut, de sa part, constitue en elle un péché grave.

Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article IX.

Si dans la raison supérieure peut exister le péché véniel, selon qu'elle a pour office de diriger les puissances inférieures?

Trois objections veulent prouver que « dans la raison supérieure ne peut pas exister le péché véniel, selon qu'elle a pour office de diriger les puissances inférieures, c'est-à-dire selon qu'elle consent à l'acte du péché ». — La première est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre XII de *la Trinité* (ch. VII), que la raison supérieure *s'attache aux raisons éternelles*. Or, le péché mortel consiste à se détourner des raisons éternelles. Donc, il semble que dans la raison supérieure ne peut se trouver d'autre péché que le péché mortel ». — La seconde objection dit que « la raison supérieure a raison de principe dans la vie spirituelle; comme le cœur, dans la vie corporelle. Or, les maladies du cœur sont mortelles. Donc, les péchés de la raison supérieure ne peuvent être que mortels ». — La troisième objection observe que « le péché véniel devient mortel s'il procède du mépris. Or, il ne semble pas qu'il puisse arriver, sans qu'il y ait mépris, que quelqu'un délibérément pèche même d'une façon vénielle. Puis donc que le consentement de la raison supérieure implique toujours une délibération portant sur la loi divine, il semble qu'il ne peut pas être sans péché mortel, à cause du mépris de cette loi divine ».

L'argument *sed contra* rappelle que « le consentement à l'acte du péché est le propre de la raison supérieure, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7). Or, le consentement à l'acte du péché véniel est un péché véniel. Donc, le péché véniel peut se trouver dans la raison supérieure ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'autorise d'abord de « saint Augustin », qui « dit, au livre XII de *la Trinité* (ch. VII), que *la raison supérieure s'attache aux raisons éternelles pour les contempler et pour les consulter* : les contempler, selon qu'elle considère leur vérité; les consulter, selon qu'elle

juge et ordonne tout le reste d'après les raisons éternelles : et à ceci se rattache le fait qu'en délibérant à la lumière des raisons éternelles, elle consent à tel acte ou le rejette. Or, il arrive que le désordre de l'acte auquel elle consent n'est point contraire aux lois éternelles, parce qu'il ne fait pas qu'on se détourne de la fin dernière, comme leur est contraire l'acte de péché mortel, mais reste en deçà de ces lois, comme c'est le cas pour l'acte du péché véniel. Il s'ensuit que si la raison supérieure consent à l'acte du péché véniel, elle ne se détourne point des raisons éternelles. Elle ne pèche donc pas mortellement, mais son péché demeure un péché véniel ». — La raison supérieure peut consentir, même très délibérément, à un acte de péché véniel, sans que soit engagé l'ordre essentiel à la fin dernière, précisément parce qu'il est de l'essence du péché véniel de ne point engager cet ordre. Il demeure en deçà. Il ne fait pas qu'on se détourne de la fin dernière. Et la raison supérieure, quand elle y consent, même très délibérément, voit très bien qu'en effet la fin dernière n'est pas compromise. Elle n'y consent même qu'en raison de cela. Et elle cesserait à l'instant d'y consentir, si la lumière des raisons éternelles montrait cet acte en opposition avec la fin dernière. Il s'ensuit manifestement qu'un tel consentement n'est jamais qu'un péché véniel.

« Par où, observe saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue ».

L'*ad secundum* répond qu' « il y a une double maladie du cœur. L'une, qui atteint la substance même du cœur et modifie sa complexion naturelle. Cette maladie est toujours mortelle. Mais il est une autre maladie du cœur qui consiste en un certain désordre dans son mouvement ou dans ce qui entoure l'organe du cœur. Cette infirmité n'est pas toujours mortelle. Pareillement, dans la raison supérieure, il y a toujours péché mortel, quand est modifié l'ordre de la raison supérieure à son propre objet que sont les raisons éternelles. Mais quand le désordre est seulement à l'entour, le péché n'est point mortel, mais seulement véniel ».

L'*ad tertium* dit que « le consentement délibéré au péché n'implique pas toujours le mépris de la loi divine ; il n'en est ainsi que si le péché est contraire à la loi divine ».

Nous aurons à expliquer plus tard la vraie nature du péché mortel et du péché véniel (q. 88 et 89). Il n'y a donc pas à nous y attarder pour le moment. Retenons seulement, au passage, les déclarations si nettes formulées ici par saint Thomas, assignant comme différence essentielle entre les deux que le péché mortel est directement contre la loi divine en elle-même, tandis que le péché véniel n'atteint pas la substance de cette loi, mais seulement ses avenues ou son entour.

La raison supérieure, considérée comme principe directif des autres facultés d'agir qui sont dans l'homme, peut être le sujet de péchés qui ne seront que véniels; et il en est ainsi toutes les fois que l'acte du péché auquel cette raison consent, n'est, de soi, qu'un péché véniel. — Mais s'il s'agit de l'acte de la raison supérieure portant sur son propre objet, peut-il jamais n'avoir que le caractère de péché véniel; ou devons-nous dire qu'il est toujours nécessairement, quand il n'est pas ce qu'il devrait être, un péché mortel? C'est ce qu'il nous reste à considérer; et tel est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question présente.

Article X.

Si dans la raison supérieure peut être le péché véniel, quand on la considère en elle-même?

Trois objections veulent prouver que « dans la raison supérieure ne peut pas être le péché véniel, quand on la considère en elle-même, c'est-à-dire selon qu'elle atteint les raisons éternelles ». — La première observe que « l'acte d'une puissance n'est désordonné qu'en tant qu'il n'est pas ce qu'il devrait être à l'endroit de son propre objet. Or, l'objet de la raison supérieure consiste dans les raisons éternelles, où tout désordre constitue un péché mortel. Donc, le péché véniel ne peut pas être dans la raison supérieure, si on la considère en elle-même ». — La seconde objection arguë de ce que « la raison est la faculté de la délibération; d'où il suit que l'acte de la raison implique toujours

la délibération. D'autre part, tout mouvement désordonné portant sur les choses de Dieu, s'il est avec délibération, est un péché mortel. Donc, il n'y a jamais de péché véniel dans la raison supérieure, considérée en elle-même ». — La troisième objection dit qu' « il arrive parfois qu'un péché de surprise est un péché véniel, mais qu'un péché délibéré est un péché mortel, parce que la raison qui délibère recourt à un plus grand bien qui fait qu'en agissant contre lui, l'homme pèche plus gravement ; c'est ainsi que si la raison, en délibérant au sujet d'un acte de plaisir désordonné, considère qu'il est contre la loi de Dieu, elle pèchera plus gravement, en consentant, que si elle considère seulement qu'il est contraire à la vertu morale. Or, la raison supérieure ne peut pas recourir à quelque chose qui soit plus haut que son sujet. Donc, si son mouvement subit n'est pas un péché mortel, même la délibération qui vient après ne fera pas qu'il soit un péché mortel ; ce qui est manifestement faux. Donc, il ne peut pas y avoir de péché véniel dans la raison supérieure, considérée en elle-même ».

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « le mouvement subit d'infidélité est un péché véniel. Or, c'est un acte de la raison supérieure considérée en elle-même. Donc, le péché véniel peut être dans la raison supérieure, considérée en elle-même ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « la raison supérieure ne se porte point sur son objet comme elle se porte sur l'objet des facultés inférieures qui sont dirigées par elle. — Elle ne se porte sur l'objet de ces facultés qu'autant qu'elle consulte à ce sujet les raisons éternelles. D'où il suit qu'elle ne s'y porte jamais que par mode de délibération. Et parce que tout consentement délibéré à l'endroit de ce qui est mortel de son espèce est un péché mortel, il s'ensuit que la raison supérieure pèche toujours mortellement, si les actes des puissances inférieures auxquels elle consent constituent des péchés mortels. — Mais, par rapport à son objet propre, elle a deux sortes d'actes : l'un, de simple vue ; l'autre, qui est délibéré, selon que même au sujet de son propre objet elle consulte les raisons éternelles. Dans l'acte de simple vue, elle peut avoir un certain mouvement désordonné à l'endroit des choses divines ;

comme, par exemple, si quelqu'un éprouve un mouvement subit d'infidélité. Et bien que l'infidélité soit, de son espèce, un péché mortel, cependant le mouvement subit d'infidélité est un péché véniel. C'est qu'en effet le péché mortel n'existe que lorsqu'on va contre la loi de Dieu. Or, il se peut qu'une des choses appartenant à la foi se présente d'une façon soudaine à la raison sous une tout autre raison, avant que ne soit consultée ou que n'ait pu être consultée, à ce sujet, la raison éternelle, c'est-à-dire la loi de Dieu ; comme si, par exemple, quelqu'un perçoit, d'une façon subite, la résurrection comme chose impossible dans l'ordre de nature et qu'aussitôt en la percevant ainsi il la rejette, en effet, comme une chose impossible, avant qu'il ait eu le temps de délibérer que ce point nous est imposé à croire selon la loi divine » ; dans ce cas et jusqu'alors, il n'y a qu'un péché véniel, dans ce mouvement subit de la raison supérieure. « Mais si après avoir délibéré » et vu qu'en effet ce point de doctrine nous est imposé à croire selon la loi divine, « le mouvement d'infidélité demeurait, ce serait un péché mortel ». — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, à l'endroit de son propre objet, bien que par son espèce il entraîne la raison de péché mortel, la raison supérieure peut pécher véniellement dans les mouvements subits ; elle peut aussi pécher mortellement par le consentement délibéré. Quant à ce qui regarde les puissances inférieures, elle pèche toujours mortellement dans les choses qui sont mortelles de leur espèce ; mais non dans les choses qui ne sont dans leur genre que des péchés véniels ».

L'*ad primum* répond que « le péché qui est contre les raisons éternelles, bien qu'il soit mortel de son espèce, peut cependant être véniel en raison de l'imperfection de l'acte subit, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* fait observer que « dans les choses de la pratique, la raison qui doit délibérer doit aussi avoir la simple vue d'où la délibération procède ; comme aussi il appartient à la raison de construire l'argument et de former les propositions dans les choses spéculatives. Et voilà pourquoi même la raison peut avoir un mouvement subit ».

L'*ad tertium* déclare qu' « une seule et même chose peut avoir des considérations diverses dont l'une est supérieure à l'autre.

C'est ainsi que Dieu peut être considéré ou selon qu'Il peut être connu par la raison humaine ou selon qu'Il est cru par la révélation divine, ce qui constitue une considération plus haute. Et donc, bien que l'objet de la raison supérieure soit par sa nature tout ce qu'il y a de plus haut, il peut cependant être ramené à une considération plus haute. C'est pour cette raison que ce qui n'était point un péché mortel dans le mouvement subit devient un péché mortel en vertu de la délibération qui le ramène à une considération plus haute ».

Nous trouvons, dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 7, art. 5, un lumineux article qui résume excellemment tout ce que nous a dit saint Thomas, dans la question présente, au sujet de la raison supérieure en elle-même ou dans ses rapports avec les actes des autres facultés.

« Parce que, nous dit le saint Docteur, la raison est directrice de l'appétit, c'est d'une double manière que le péché peut être dans la raison. — D'abord, par rapport à l'acte propre de la raison, comme si elle se trompe sur quelque point, adhérant au faux et laissant le vrai. — D'une autre manière, quand l'appétit, après la délibération de la raison, se porte sur quelque chose d'une façon désordonnée. Que si la délibération de la raison s'appuie sur des raisons temporelles, par exemple sur ce qu'une chose est utile ou inutile, qui convient ou qui ne convient pas selon l'estime des hommes, on dira que le péché est dans la raison inférieure. Si, au contraire, la délibération part des raisons éternelles, en tant, par exemple, qu'une chose est en accord ou en désaccord avec un précepte divin, on dira que le péché est dans la raison supérieure. La raison supérieure, en effet, est celle qui s'applique aux raisons éternelles, selon que le dit saint Augustin au douzième livre de *la Trinité*. Et c'est d'une double manière qu'elle s'y applique; savoir pour les considérer, ou pour en tirer conseil. Elle s'y applique pour les considérer, comme à son objet propre; pour en tirer conseil, comme à un moyen dont elle use pour diriger l'appétit dans l'action. Or, de l'une et de l'autre manière peut se trouver, dans la raison supérieure, soit le péché véniel, soit le péché mortel. Car selon qu'elle s'applique aux raisons

éternelles pour les considérer et comme à son objet propre, elle peut avoir un acte délibéré et un acte non délibéré appelé subreption. Si, en effet, le propre de la raison est de délibérer, il est nécessaire cependant que dans toute délibération se trouve comprise une considération absolue, la délibération n'étant pas autre chose qu'un certain discours et une certaine considération qui se meut : or, dans tout mouvement se trouve quelque chose d'indivisible, comme dans le temps se trouve l'instant et dans la ligne le point. Si donc se trouve dans la raison supérieure quelque péché, à l'endroit de son propre objet, par mode de subreption, ce sera un péché véniel; comme si quelqu'un perçoit subitement comme impossible que Dieu soit un et trine. Ceci, en effet, ne saurait être un péché mortel, avant que la raison ne remarque que c'est contraire au commandement de Dieu; car il est de l'essence du péché mortel d'être contre le précepte de Dieu. Mais lorsque par la délibération la raison aura perçu que ne pas croire est contre le précepte de Dieu, alors son acte deviendra mortel si elle ne croit pas. Que s'il s'agit de l'acte de la raison supérieure s'appliquant aux raisons éternelles pour en tirer conseil et comme à un moyen, il ne peut plus y avoir, dans son acte, péché par mode de subreption; car tout conseil implique la délibération. Malgré cela, il pourra encore ici se trouver dans la raison supérieure et le péché véniel et le péché mortel. Dans le conseil, en effet, nous nous enquérons et de ce par quoi une chose peut être faite, et de ce par quoi elle peut être mieux faite. C'est donc d'une double manière qu'il pourra y avoir péché dans le conseil tiré des raisons éternelles. Il y aura péché, d'abord, si dans cette délibération on s'arrête à quelque chose qui est tout à fait contraire à la fin, en telle sorte que cette chose étant posée, il n'y a plus possibilité de parvenir à la fin; et alors, c'est le péché mortel; c'est ainsi que quelqu'un arrivant, dans sa délibération, à cette conclusion que la fornication est contraire à la loi de Dieu, si, malgré cela, il la choisit, il pèche mortellement. Que si l'on s'arrête à quelque chose qui n'exclut pas la fin, mais sans quoi la fin serait mieux obtenue, parce que cela constitue un certain retard ou que cela dispose à ce qui est contraire à la fin, dans ce cas, on a un péché véniel; comme si quelqu'un profère une parole oiseuse, même en remar-

quant que c'est un péché véniel qui dispose au péché mortel et qui déchoit en quelque chose de la rectitude de la justice qui conduit à Dieu ».

Une des objections de cet article, la onzième, était presque identique à l'objection troisième que nous avions ici dans l'article de la *Somme*. Saint Thomas y parlait aussi du mouvement des puissances inférieures qui peut être véniel sous la raison de premier mouvement, mais qui devient mortel quand se produit une raison plus haute à laquelle il s'oppose ; « comme, par exemple, dans le mouvement subit de concupiscence », où d'ailleurs la raison inférieure peut avoir une certaine part, et non pas seulement la perception sensible du seul péché de la sensualité, « on ne considère dans l'objet de cette concupiscence que la seule raison de chose qui plaît ; mais ensuite, quand la raison délibère, elle considère quelque chose de plus haut, savoir la loi de Dieu s'opposant à la concupiscence, laquelle étant méprisée par la concupiscence, l'homme pèche mortellement ». Et l'objection appliquait ce principe aux choses de la raison supérieure, pour en conclure que d'après cela il ne pouvait pas se trouver en elle de péché véniel. — Saint Thomas répondait : « L'objet de la raison supérieure, qui est tout ce qu'il y a de plus haut, peut être considéré selon une connaissance supérieure et selon une connaissance inférieure. Car la connaissance que Dieu a du Bien éternel, qui est Lui-même, est au-dessus de la connaissance que l'homme en peut avoir par la raison humaine. Aussi bien, l'homme est-il redressé dans sa connaissance par la connaissance divine, en tant qu'il croit à la révélation divine. Or, lorsque quelqu'un, d'une façon subite, perçoit Dieu comme n'étant pas trine et un, il le perçoit selon la raison humaine ; et c'est un péché véniel » ; car, dans l'homme où est la foi, ce mouvement de raison ne devrait pas se produire, exactement comme nous avons dit plus haut (art. 3), que dans l'être humain où se trouve la raison, un mouvement de la sensualité qui ne convient pas ne devrait pas se produire, d'où il suit que ce mouvement de la sensualité est en elle un péché véniel. « Mais quand la raison délibère, elle applique au point en question la connaissance divine, considérant qu'il est contre ce que Dieu a révélé que quelqu'un ne croie pas à la trinité et à l'unité

de Dieu; d'où il suit que le mouvement devient mortel comme ramené à la contrariété d'un plus haut medium ».

On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de cette réponse.

Nous connaissons maintenant le sujet du péché. — Le premier sujet du péché, où il se trouve selon son être le plus formel et comme dans son premier centre, c'est la volonté. Quand, par un acte de choix, la volonté s'arrête à un bien que lui présente sa raison et qui est contraire soit à la raison de l'homme, soit plus spécialement à la raison de Dieu, là, dans cet acte de choix, se trouve par excellence la raison de péché; et cet acte de choix, parce qu'il est un acte immanent, demeure, comme dans son sujet, dans la volonté qui le produit. — Mais il n'y a pas que la volonté, dans l'homme, à pouvoir être le sujet du péché. Toute faculté, qui est elle-même principe d'action et jouit d'une certaine autonomie dans l'homme, mais qui cependant est faite pour demeurer soumise à la volonté, si elle se porte à son acte, quand d'ailleurs la volonté pourrait et devrait intervenir pour empêcher cet acte qui n'est point conforme au bien pur et simple de l'homme, devient, par le fait même, principe et sujet d'un acte peccamineux. C'est exactement le propre des deux facultés de l'appétit sensible, qui sont l'irascible et le concupiscible. Tout mouvement de passion dans ces facultés et tout mouvement extérieur qui plus ou moins serait dû à ces mouvements de passion, auront la raison de péché, quand ils se produiront ainsi indûment et hors du contrôle de la raison. Toutefois, il n'y aura jamais là qu'une raison de péché véniel et très léger, ces facultés ne pouvant point atteindre par elles-mêmes le principe même de l'ordre moral qui est la fin dernière, d'où dépend essentiellement la raison du péché mortel. Il se produira même que toute raison de péché disparaîtra, dès que la volonté intervenant désavouera ce premier mouvement indû de l'appétit sensible et fera ce qui dépendra d'elle pour en arrêter les suites. — Du côté des facultés de perception, il n'y a que la raison qui remplisse les conditions d'autonomie et de dépendance tout ensemble, à l'endroit de l'acte de la volonté, requises pour qu'une faculté puisse être dans l'homme le sujet du péché. L'acte de la raison, en effet, peut précéder l'acte

de la volonté, en telle sorte cependant que la volonté garde son domaine sur cet acte; et pour autant, si cet acte n'est pas ce qu'il doit être, il revêt aussitôt la raison de péché. Or, cet acte de la raison peut se considérer ou selon qu'il porte sur la connaissance du vrai, objet propre de la raison; ou selon qu'il joue le rôle de principe directeur par rapport aux actes des autres facultés qui sont dans l'homme. Selon qu'il porte sur la connaissance du vrai, on aura, dans l'intelligence, le péché d'erreur ou d'ignorance, quand cet acte ne sera pas ce qu'il devrait être. Ce sera le péché de fausse direction ou de faux commandement ou de consentement dépravé par rapport aux mouvements intérieurs de l'appétit sensible ou aux mouvements des membres extérieurs passant à l'acte. La raison pourra, du reste, être en défaut, par rapport à elle-même, soit que la raison inférieure commande indûment sans attendre l'intervention de la raison supérieure, soit que la raison supérieure elle-même, par rapport à son propre objet, juge d'abord selon une lumière moins haute, prévenant indûment un jugement plus haut. Toutes les fois que la responsabilité dernière de la raison supérieure n'aura pas été directement ou indirectement engagée, il pourra n'y avoir, dans ces actes défectueux de la raison, que la raison de péché véniel. Mais quand la responsabilité dernière de la raison supérieure se trouvera en cause, qu'il s'agisse du consentement aux mouvement intérieurs de la partie affective, ou qu'il s'agisse du consentement aux actes extérieurs, si l'objet de ces actes ou de ces mouvements est en opposition avec la loi de Dieu; et pareillement, quand il s'agira de l'objet propre de la raison supérieure, dans tous ces cas il y aura nécessairement la raison de péché mortel.

« Après la question du sujet du péché, nous devons passer à l'étude de ses causes : d'abord, en général (q. 75); puis, d'une façon spéciale » (q. 76-84).

QUESTION LXXV.

DES CAUSES DES PÉCHÉS EN GÉNÉRAL.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le péché a une cause?
2° S'il a une cause intérieure?
3° S'il a une cause extérieure?
4° Si le péché est cause du péché?

Le premier de ces quatre articles pose la question de la cause du péché de la façon la plus générale; les trois autres s'occupent déjà de ses espèces : d'abord, en dehors du péché; puis, dans le péché lui-même (art. 4). — En dehors du péché, sa cause est étudiée sous la raison de cause intérieure, existant dans le sujet qui pèche (art. 2); et sous la raison de cause extérieure, se trouvant hors du sujet qui pèche (art. 3). — D'abord, si le péché a une cause.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le péché a une cause?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'a pas de cause ». — La première est que « le péché a la raison de mal. Or, *le mal n'a pas de cause,* comme le dit saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 22). Donc, le péché n'a pas de cause ». — La seconde objection remarque que « la cause est *ce que l'effet suit nécessairement.* Or, ce qui est nécessaire ne semble plus être péché; car tout péché est volontaire. Donc,

le péché n'a pas de cause. » — La troisième objection dit que « si le péché a une cause, cette cause sera ou un bien ou un mal. Ce ne peut pas être un bien ; parce que le bien ne produit que le bien, l'*arbre bon ne portant pas de mauvais fruits*, comme il est dit en saint Matthieu, ch. VII (v. 18). La cause du péché ne peut pas non plus être un mal ; parce que le mal de la peine est une suite du péché ; et le mal de la coulpe est le péché lui-même. Donc, le péché n'a pas de cause ».

L'argument *sed contra* déclare que « tout ce qui est fait a une cause ; parce que, selon qu'il est dit au livre de *Job*, ch. V (v. 6), *rien sur terre ne se fait sans cause*. Or, le péché se fait ; car on le définit : *une parole, un fait, ou une pensée contre la loi de Dieu*. Donc, le péché a une cause ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de la notion même du péché que nous avons déjà précisée tant de fois. « Le péché, dit-il, est un acte désordonné. Considéré du côté de l'acte, il peut avoir une cause par soi, comme tout autre acte. Considéré du côté du désordre, il a une cause selon que la négation ou la privation peuvent avoir une cause. Or, c'est une double cause qu'on peut assigner à une négation. D'abord, le défaut de la cause, c'est-à-dire la négation de la cause elle-même, est cause de la négation par elle-même ; car l'éloignement de la cause entraîne l'éloignement de l'effet ; c'est ainsi que l'absence du soleil est cause de l'obscurité. D'une autre manière, la cause de l'affirmation qui entraîne une négation est cause accidentelle de la négation qui suit : c'est ainsi que le feu, en causant la chaleur comme effet directement poursuivi, cause, par voie de conséquence, la privation du froid. Le premier mode peut suffire à causer la simple négation. Mais, parce que le désordre qui est dans le péché, comme d'ailleurs tout mal, n'est pas une simple négation, mais la privation de ce qu'un sujet pourrait et devrait avoir, il est nécessaire qu'un tel désordre ait pour cause une cause efficiente accidentelle : jamais, en effet, ce qui peut et devrait être ne manquerait, s'il n'y avait quelque cause qui a fait obstacle. C'est en ce sens qu'on a coutume de dire que le mal, qui consiste en une certaine privation, a une cause en défaut ou une cause efficiente accidentelle. D'autre part, toute cause accidentelle se

ramène à une cause de soi. Puis donc que le péché, du côté du désordre, a une cause accidentelle, que du côté de l'acte il a une cause par soi, il s'ensuit que le désordre du péché suit de la cause même de l'acte ». Et parce que la cause de l'acte est la volonté se proposant un bien déterminé, « il s'ensuit que la volonté, manquant de la direction de la règle de la raison et de la loi divine, et se proposant un bien qui passe, cause l'acte du péché par soi, et le désordre de cet acte accidentellement et hors de toute intention; c'est qu'en effet le défaut d'ordre dans l'acte provient du défaut de direction dans la volonté ». — Il y a tout un monde dans ces dernières paroles de saint Thomas. Elles indiquent de la façon la plus précise le point exact où commence le mal moral qu'est le péché. Et nous aurions, pour en montrer toute la profondeur, à les expliquer longuement, à l'aide de saint Thomas lui-même, notamment dans le chapitre x du livre III de la *Somme contre les Gentils*, si nous ne l'avions fait déjà à propos de la cause du mal, dans le commentaire de la Première Partie, q. 49, art. 1, *ad 3um*. Nous y renvoyons le lecteur. Cette doctrine sera continuellement supposée dans tout ce que nous aurons à dire sur la cause du péché.

L'*ad primum* fait observer que « le péché ne désigne pas seulement la privation du bien qu'est le désordre; il désigne aussi l'acte qui est sous cette privation qui a la raison de mal. Lequel acte » ainsi privé du bien de l'ordre « est causé de la façon que nous avons dite » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit qu' « à vouloir garder d'une façon universelle la définition de la cause assignée dans l'objection, il la faut entendre de la cause suffisante et qui n'est pas empêchée »; c'est-à-dire au sens de la cause efficace. « Il arrive, en effet, qu'une chose est la cause suffisante d'une autre et que cependant l'effet ne suit pas d'une façon nécessaire, en raison d'un empêchement qui survient; sans quoi il s'ensuivrait que toutes choses arriveraient nécessairement, comme on le voit au sixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. V, ch. III). Ainsi donc, bien que le péché ait une cause, il ne s'ensuit pas qu'elle soit nécessaire; parce que son effet peut être empêché ». — Notons au passage cette notion de la cause *suffisante*, dans saint

Thomas. Nous aurons à nous en souvenir dans le traité de la grâce.

L'*ad tertium*, complétant ou expliquant la doctrine marquée d'un mot à la fin du corps de l'article, répond que « la volonté qui ne prend pas la règle de la raison ou de la loi divine est la cause du péché, ainsi qu'il a été dit. Or, de ne pas prendre la règle de la raison ou de la loi divine ne constitue pas en soi une raison de mal, ni de peine, ni de coulpe, avant qu'on ne s'applique à l'acte. Et, par suite, la cause du premier péché n'est pas un mal, mais un bien avec l'absence d'un autre bien ». — Ce point très délicat, et qui fixe d'un mot la source première du mal moral, était expliqué avec un soin tout spécial dans le chapitre de la *Somme contre les Gentils*, auquel nous faisions allusion tout à l'heure (cf. I p., q. 49, art. 1, *ad 3um*).

Le péché comprend un double élément, un élément positif et un élément privatif. Ce qu'il y a de positif en lui et qui n'est autre que l'acte volontaire, a sa cause propre, positive, qui est la volonté elle-même se portant déterminément sur tel objet. L'élément privatif n'a pas de cause directe; mais il est un effet accidentel de la cause positive. La raison de désordre, en effet, qui est l'élément formel du péché en tant que tel, provient de la volonté qui se porte sur tel objet déterminé sans que la règle de la raison ou de la loi divine légitime son acte. — Cette première conclusion demande à être complétée ou plutôt rendue plus explicite en la rapprochant du concept de cause intérieure et du concept de cause extérieure. Le péché, qui peut avoir une cause, au sens défini, peut-il avoir une cause intérieure, peut-il avoir une cause extérieure ? — D'abord, le premier point.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le péché a une cause intérieure?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'a pas de cause intérieure ». — La première observe que « ce qui est intérieur à une chose est toujours présent à cette chose. Si donc le péché avait une cause intérieure, l'homme pécherait sans cesse : car, étant posée la cause, il faut que l'effet suive ». — La seconde objection dit que « le même n'est pas cause de soi. Or, les mouvements intérieurs de l'homme sont le péché. Donc, ils ne sont point la cause du péché ». — La troisième objection fait un dilemme. « Tout ce qui est au dehors de l'homme est ou naturel ou volontaire. Or, ce qui est naturel ne peut pas être cause du péché : parce que le péché est *contre la nature*, comme le dit saint Jean Damascène (*De la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. IV). Quant à ce qui est volontaire, si c'est désordonné, c'est déjà le péché. Donc, il ne se peut pas que quelque chose d'intrinsèque soit la cause du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit (au livre *du Libre arbitre*, liv. III, ch. XVII), que *la volonté est la cause du péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, la cause par soi du péché doit se prendre du côté de l'acte lui-même. Or, quand il s'agit de l'acte humain, nous pouvons assigner, comme cause intérieure, une cause médiate et une cause immédiate. La cause immédiate de l'acte humain est la raison et la volonté qui font que l'homme est doué de libre arbitre. La cause éloignée est la perception de la partie sensible et aussi l'appétit sensitif. De même, en effet, que sur le jugement de la raison la volonté est mue à une chose selon la raison, pareillement l'appétit sensitif est incliné à telle chose sur la perception du sens. Laquelle inclination entraîne parfois la volonté et la raison, comme nous le montrerons plus loin (q. 77, art. 1). D'où il suit que nous pou-

vous assigner une double cause intérieure du péché : l'une, prochaine, du côté de la raison et de la volonté ; l'autre, éloignée, du côté de l'imagination ou de l'appétit sensitif. Mais parce qu'il a été dit plus haut (article précédent) que la cause du péché est un certain bien apparent qui meut, avec le manque du vrai motif qui devrait mouvoir et qui est la règle de la raison ou de la loi divine », nous dirons que « le motif qui est un bien apparent relève du sens et de l'appétit « sensible ; « l'absence de la règle qui devrait être suivie relève de la raison, dont le propre est de considérer cette règle ; mais l'achèvement du volontaire dans l'acte du péché est le fait de la volonté ; en telle sorte que l'acte même de la volonté, étant présupposé tout ce qui vient d'être dit, est déjà un certain péché ». — Ici encore, nous renvoyons au chapitre de la *Somme contre les Gentils*, reproduit par nous, dans la Première Partie, q. 59, art. 1, *ad 2um*, où saint Thomas explique de façon si lumineuse le jeu des quatre facultés dont il vient de nous parler et qui intègrent la cause intérieure du péché. Car si la cause du péché s'achève dans la volonté, ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent, elle présuppose le jeu des multiples causes qui viennent d'être énumérées dans le présent article.

L'*ad primum* répond que « ce qui est intrinsèque par mode de puissance naturelle demeure toujours ; mais ce qui est intrinsèque à titre d'acte intérieur de la faculté appétitive ou de la faculté de perception n'est pas toujours présent. Or, la puissance même de la volonté est la cause du péché en puissance ; mais elle est réduite en acte par les mouvements précédents de la partie sensible d'abord et de la raison conséquemment. De ce que, en effet, une chose est présentée comme bonne par les sens et que l'appétit sensible s'y porte par son inclination, il arrive que parfois la raison cesse de considérer la règle qu'il faudrait suivre ; et c'est ainsi que la volonté produit l'acte du péché. Puis donc que les mouvements précédents ne sont pas toujours en acte, il s'ensuit que le péché non plus ne sera pas toujours en acte ».

L'*ad secundum* fait observer que « tous les mouvements intérieurs ne font point partie de la substance du péché, qui con-

siste principalement dans l'acte de la volonté; mais quelques-uns précèdent et d'autres suivent le péché lui-même ».

L'*ad tertium* dit que « ce qui est cause du péché comme puissance qui produit l'acte est chose naturelle. Le mouvement aussi de la partie sensible d'où le péché suit est parfois chose naturelle; comme si quelqu'un pèche en raison du désir de la nourriture. Mais le péché devient chose non naturelle du fait que manque la règle naturelle que l'homme en raison de sa nature doit suivre ».

Le péché ayant pour cause propre la volonté qui se porte à un bien indu, suppose nécessairement une série de causes intérieures qui concourent à le produire. C'est d'abord le sens percevant le bien sensible extérieur; puis, l'appétit sensible, se portant à ce bien et distrayant la raison de son acte propre qui serait de dicter à la volonté son vrai bien; d'où il suit que la raison n'éclairant pas, la volonté se porte où elle ne devrait pas se porter, ce qui constitue précisément, et au sens le plus formel, l'acte du péché. — Mais ces causes intérieures du péché, dans quels rapports sont-elles avec ce qui est extérieur à l'homme? Pouvons-nous dire que le péché, dont nous avons assigné les causes intérieures, a aussi quelque cause extérieure? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le péché a une cause extérieure?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'a pas de cause extérieure ». — La première arguë de ce que « le péché est un acte volontaire. Or, les choses volontaires sont celles qui ne dépendent que de nous et qui par suite n'ont pas de cause extérieure. Donc, le péché n'a pas de cause extérieure ». — La seconde objection dit que « si la nature est un principe intérieur, pareillement aussi la volonté. Or, le péché dans les choses naturelles n'arrive jamais qu'en raison d'une cause intérieure; c'est

ainsi que les produits monstrueux ont pour cause la corruption de quelque principe intérieur. De même donc, dans les choses morales, le péché ne pourra se produire qu'en raison d'une cause intérieure. Et par suite, il n'a pas de cause extérieure ». — La troisième objection remarque qu' « en multipliant la cause, on multiplie l'effet. Or, plus nombreux et plus forts se trouvent les principes extérieurs qui portent au péché, moins est imputé à péché ce qu'on peut faire qui est désordonné. Donc, il n'est rien d'extérieur qui soit cause du péché ».

L'argument *sed contra* cite le texte des *Nombres* où « il est dit, ch. XXXI (v. 16) : *Ne sont-ce point ces femmes qui ont séduit les enfants d'Israël et qui vous ont fait pécher contre le Seigneur dans le péché de Phogor?* Donc, il est des choses extérieures qui peuvent faire pécher ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord la conclusion de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, la cause intérieure du péché est la volonté qui parfait l'acte du péché; la raison, faisant que la vraie règle manque; l'appétit sensible, qui incline au bien indu. Il suit de là qu'une chose pourrait être cause du péché sous un triple jour : ou parce qu'elle mouvrait immédiatement la volonté elle-même; ou parce qu'elle mouvrait la raison; ou parce qu'elle mouvrait l'appétit sensitif. — La volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 6), ne peut être mue intérieurement que par Dieu; et Dieu ne peut être cause du péché, ainsi qu'il sera montré plus loin (q. 79, art. 1). — Il s'ensuit que rien d'extérieur ne peut être cause du péché, que parce qu'il meut la raison, comme l'homme ou le démon qui soufflent le péché, ou parce qu'il meut l'appétit sensible, comme les objets sensibles extérieurs qui meuvent cet appétit. Mais ni les propositions extérieures, quand il s'agit des actes à accomplir, ne meuvent nécessairement la raison, ni non plus les choses extérieures qui se présentent ne meuvent nécessairement l'appétit sensible » qui, dans l'homme, participe un peu la liberté de la volonté, « sauf peut-être quand il est disposé d'une certaine manière; et d'ailleurs, à supposer qu'il soit mû lui-même, l'appétit sensible ne meut point nécessairement la raison et la volonté. — D'où il suit qu'une chose extérieure peut bien d'une certaine

manière être une cause qui meut à pécher, mais non qui induise au péché suffisamment », c'est-à-dire efficacement, en telle sorte que le péché doive nécessairement s'ensuivre. « De cause qui d'une façon complète et suffisante soit proportionnée au péché, il n'y a que la volonté seule ». — On aura remarqué la netteté de cette doctrine et sa portée immense au point de vue de la responsabilité morale dans le péché. Nous aurons, du reste, à l'expliquer en détail, dans les questions qui vont suivre.

L'*ad primum* marque cette portée d'un seul mot. « Précisément, parce que les principes extérieurs qui meuvent à pécher ne sont point des causes suffisantes et nécessaires, il s'ensuit qu'il demeure en notre pouvoir de pécher et de ne pas pécher ».

L'*ad secundum* fait observer qu' « en assignant une cause intérieure du péché, on n'exclut pas la cause extérieure ; car ce qui est extérieur n'est cause du péché qu'en passant par la cause intérieure, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). C'est une question de subordination entre plusieurs principes qui tous, à des degrés divers, peuvent concourir à la production du péché, lequel cependant n'est produit que lorsque la volonté est intervenue.

L'*ad tertium* dit que « si les causes extérieures qui portent à pécher se multiplient, les actes de péché se trouveront multipliés ; parce que la plupart et le plus souvent sont amenés à pécher en raison de ces causes. — Toutefois, la raison de coulpe se trouve diminuée, parce qu'elle consiste en ce qu'une chose est volontaire et dépend de nous ». — Il se pourra donc qu'en raison de ces causes extérieures et de leur action, le péché soit moindre, car sans elles on n'aurait peut-être pas péché de soi-même ; mais précisément leur action aura fait que le péché soit ; d'où il résulte qu'elles ont vraiment la raison de causes, non pas absolues et nécessitantes, mais relatives et qui influent sur la véritable cause, savoir la volonté, ainsi qu'il a été dit.

L'acte désordonné qu'est le péché a pour cause propre et proportionnée ou adéquate la seule volonté du sujet qui pèche. Mais cette volonté n'est pas le seul principe qui intervienne dans la production de cet acte. Il y a aussi, dans le sujet lui-même, la

raison dont la direction manque, et l'appétit sensible qui entraîne par son inclination aux biens matériels. De même, il y a encore, hors du sujet, tout ce qui peut agir sur sa raison par mode de persuasion ou sur ses sens par mode de sollicitation. — Pouvons-nous assigner un dernier genre de cause pour le péché, et qui serait le péché lui-même? Un péché peut-il être cause d'un autre péché? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

ARTICLE IV.

Si le péché est cause du péché?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'est pas cause du péché ». — La première observe qu'« il y a quatre genres de causes, et pas un de ces genres ne se prête à ce que le péché soit cause du péché. La fin, en effet, a raison de bien; chose qui ne convient pas au péché, qui est un mal par son essence. Pour la même raison, le péché ne peut pas être cause efficiente; car le mal n'est pas un principe d'action, mais il est plutôt une cause *d'infirmité et d'impuissance*, comme le dit saint Denys, au chapitre IV des *Noms divins* (de S. Th., leç. VI, XV). Quant à la cause matérielle et à la cause formelle, on ne les trouve, semble-t-il, que dans les êtres physiques composés de matière et de forme; d'où il suit que le péché ne peut pas avoir de cause matérielle et formelle ». — La seconde objection remarque qu'« *agir pour produire un semblable à soi est le propre de l'être parfait*, comme il est dit au quatrième livre des *Métaux* (ch. III, n. 1; suite du comm. de S. Th., leç. [illegible]), le péché est essentiellement quelque chose d'imparfait. Donc, le péché ne peut pas être cause du péché ». — La troisième objection dit que « si un péché a pour cause un autre péché, pour la même raison celui-ci aura comme cause un autre péché, et ainsi de suite à l'infini, ce qui ne saurait être. Donc le péché n'est pas cause du péché ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire », qui a dit « expressément, » dans ses Homélies sur *Ézéchiel* (hom. XI): *Le péché qui n'est pas effacé immédiatement par la pénitence est péché et cause de péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le péché ayant une cause du côté par où il est acte, un péché pourra être cause d'un autre, à la manière dont un acte humain peut être cause d'un autre acte humain. Il se pourra donc qu'un péché soit cause d'un autre péché selon les quatre genres de causes. — D'abord, selon le mode de la cause efficiente ou motrice, et par soi et accidentellement. Accidentellement, selon que tout principe qui écarte l'obstacle est dit mouvoir accidentellement. Lorsque, en effet, par un acte de péché l'homme perd la grâce, ou la charité, ou la retenue, ou toute autre chose qui l'éloigne du péché, il tombe par là même en un autre péché; et, de cette sorte, le premier péché est cause du second accidentellement. Par soi, comme quand par un acte de péché l'homme est disposé à commettre plus facilement un autre acte semblable; car les actes causent des dispositions et des habitudes qui inclinent à des actes semblables. — Selon le genre de la cause matérielle, un péché est cause d'un autre, en tant qu'il lui fournit sa matière; c'est ainsi que l'avarice prépare la matière à la contestation qui provient le plus souvent des richesses ramassées. — Selon le genre de la cause finale, un péché est cause d'un autre péché pour autant que l'homme commet un péché en vue d'un autre péché; comme si quelqu'un commet la simonie pour satisfaire son ambition, ou la fornication pour voler. — Et parce que la fin donne la forme dans les choses de la morale, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 1, art. 3; q. 18, art. 6), il suit de là qu'un péché est aussi la cause formelle d'un autre péché. C'est ainsi que dans l'acte de fornication commis en vue du vol, la fornication a raison d'élément matériel; et le vol, raison d'élément formel ».

L'*ad primum* explique que « le péché, en tant que désordre, a raison de mal; mais selon qu'il est un certain acte, il a un certain bien, au moins apparent, comme fin. Et, de la sorte, du côté de l'acte, il peut être cause finale et effective d'un autre péché, bien qu'il ne le puisse pas être en tant que désordre. Quant à la matière, s'il n'a pas une matière dont il soit fait, il a une matière autour de laquelle il agit. La forme lui convient en raison de la fin. Et, par suite, il peut être dit cause du péché, selon les quatre genres de causes, ainsi qu'il a été marqué » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* dit que « le péché est imparfait d'une imperfection morale, à considérer son désordre; mais, du côté de l'acte, il peut avoir la perfection de nature. Et, à ce titre, il peut être cause du péché ».

L'*ad tertium* fait observer que « toute cause de péché n'est point péché. D'où il suit qu'il n'est pas besoin de procéder à l'infini; mais on peut parvenir à un premier péché qui n'a point un péché pour cause ».

Le péché, acte humain désordonné, si, en tant que désordre, il ne peut avoir qu'une cause accidentelle, cette cause accidentelle se ramène à une cause par soi qu'il peut et doit avoir en tant qu'il a la raison d'acte. Or, la cause par soi du péché est la volonté, non point la volonté toute seule, mais la volonté conjointement avec un défaut de la raison et une sollicitation venue des sens par l'appétit sensible. Du côté de la raison et du côté des sens, le péché peut avoir pour cause certains principes extérieurs à l'homme. Il peut aussi, du reste, trouver jusque dans un autre péché une cause de lui-même, et une cause non seulement accidentelle, mais encore directe et par soi, tant dans le genre de cause efficiente que dans le genre de cause matérielle, finale et formelle. — Mais il ne suffit pas que nous connaissions d'une façon générale que ces sortes de causes peuvent exister par rapport au péché. « Il nous faut les étudier dans le détail. — Et d'abord, des causes intérieures du péché (q. 76-78); puis, des causes extérieures (q. 79-83); enfin, de la cause que sont les autres péchés (q. 84). — La première considération, conformément à ce que nous savons déjà, devra comprendre trois parties. Car, premièrement, nous traiterons de l'ignorance, qui est la cause du péché, du côté de la raison; puis, de la faiblesse ou de la passion, qui est la cause du péché, du côté de l'appétit sensible; enfin, de la malice, qui est la cause du péché, du côté de la volonté ». Chacun de ces trois points formera le sujet d'une question spéciale. — D'abord, le premier.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXVI.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ QUI EST L'IGNORANCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si l'ignorance est cause du péché?
2° Si l'ignorance est un péché?
3° Si elle excuse totalement du péché?
4° Si elle diminue le péché?

Article Premier.

Si l'ignorance peut être cause du péché?

Trois objections veulent prouver que « l'ignorance ne peut pas être cause du péché ». — La première est que « ce qui n'est pas ne saurait être cause de quelque chose. Or, l'ignorance est du non-être, étant une certaine privation de science. Donc, l'ignorance n'est pas cause du péché ». — La seconde objection rappelle que « les causes du péché doivent se prendre du côté de la conversion » vers le bien apparent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 1). Or, l'ignorance semble se référer à l'aversion » qui fait qu'on se détourne du vrai bien. « Donc, elle ne doit pas être comptée comme cause du péché ». — La troisième objection observe que « tout péché consiste dans la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 74, art. 1 ; q. 75, art 3). Or, la volonté ne se porte que sur une chose connue ; parce que c'est le bien perçu par la raison qui est l'objet de la volonté. Donc, l'ignorance ne peut pas être cause du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui, « au livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. LXVII), dit que quelques-uns pèchent par ignorance ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que, « d'après Aristote, au huitième livre des *Physiques* (ch. IV, n. 1, 6; de S. Th., leç. 7, 8), il y a une double cause motrice : l'une, par soi ; l'autre, accidentelle. La cause motrice par soi est celle qui meut par sa propre vertu ; c'est ainsi que l'être qui les produit meut les corps lourds et légers », en leur communiquant la forme naturelle qui les fait se mouvoir vers le haut ou vers le bas. « La cause motrice accidentelle est celle qui écarte l'obstacle, ou le fait même que l'obstacle est écarté. De cette seconde manière, l'ignorance peut être cause de l'acte du péché : elle est, en effet, une privation de la science qui parfait la raison dont le propre est d'empêcher l'acte du péché en tant qu'elle dirige les actes humains ». Par cela donc qu'elle enlève de la raison la connaissance qui empêcherait l'acte mauvais, l'ignorance est cause accidentelle du péché, écartant l'obstacle qui l'empêcherait.

« Or, il faut considérer que la raison est le principe directif des actes humains selon une double science : l'une, générale ou universelle ; l'autre, particulière. Celui qui, en effet, s'enquiert au sujet d'un acte à poser, use d'un certain syllogisme dont la conclusion est le jugement, ou l'élection, ou l'opération. D'autre part, les actions portent sur le singulier. Il s'ensuit que la conclusion du syllogisme pratique est particulière », non universelle. « Et parce que la proposition particulière ne se conclut de l'universelle que par l'entremise d'une autre proposition particulière, comme, par exemple, un homme est empêché de commettre l'acte de parricide, parce qu'il sait qu'un père ne doit pas être tué et qu'un tel est son père, il s'ensuit que l'ignorance de l'une et l'ignorance de l'autre pourra être cause de l'acte de parricide ; soit qu'on ignore le principe universel, qui est une certaine règle de la raison ; soit qu'on ignore la circonstance particulière », qui fait qu'un tel est le père d'un tel.

« Par où l'on voit que ce n'est pas toute ignorance du sujet qui pèche qui est cause du péché ; mais seulement l'ignorance qui enlève la science empêchant l'acte du péché. Si donc la volonté de quelqu'un était disposée de telle sorte qu'il ne serait pas détourné de l'acte du parricide, quand bien même il saurait qu'un tel est son père, l'ignorance où il est de son père n'est

point cause de son péché ; elle est simplement concomitante par rapport à ce péché. D'où il suit qu'il ne pèche pas *par ignorance*, mais qu'il pèche *avec ignorance*, comme le note Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* » (ch. 1, n. 14 ; de S. Th., leç. 11).

L'ignorance n'est donc cause du péché que lorsqu'on pèche *par ignorance*.

L'*ad primum* répond que « le non-être ne peut pas être cause par soi de quelque chose ; mais il peut être cause accidentelle, en tant qu'il implique un éloignement de l'obstacle ».

L'*ad secundum* observe que « la science que l'ignorance enlève regarde le péché du côté de la conversion, et pareillement aussi l'ignorance sera cause du péché du côté de la conversion, comme écartant l'obstacle ».

L'*ad tertium*, très intéressant, explique le vrai sens du mot ignorance, quand nous disons que l'ignorance est cause du péché. Il ne s'agit pas d'une ignorance absolue, comme le supposait à tort l'objection, mais d'une ignorance relative. C'est qu'en effet « la volonté ne saurait se porter sur ce qui est ignoré de tout point. Mais s'il est une chose qui soit connue sous un certain rapport et ignorée sous un autre, la volonté pourra la vouloir. Et c'est de cette manière que l'ignorance est cause du péché ; comme, par exemple, si quelqu'un sait que l'être qu'il tue est un homme, mais qu'il ignore que c'est son père ; ou encore, si quelqu'un sait que tel acte est agréable, mais qu'il ignore que c'est un péché » ou une chose défendue.

L'ignorance est cause accidentelle du péché quand elle exclut la science qui elle-même, si elle était présente, exclurait le péché. — Mais si l'ignorance peut être cause du péché, au sens qui vient d'être dit, peut-elle aussi avoir elle-même la raison de péché ? — Nous allons examiner ce point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si l'ignorance est un péché ?

Cinq objections veulent prouver que « l'ignorance n'est pas un péché ». — La première rappelle que « *le péché est une parole, ou un acte, ou une pensée contre la loi de Dieu*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 6). Or, l'ignorance n'implique aucun acte ni extérieur ni intérieur. Donc, l'ignorance n'est pas un péché ». — La seconde objection fait observer que « le péché s'oppose plus directement à la grâce qu'à la science. Or, la privation de la grâce n'est pas un péché, mais plutôt une certaine peine qui suit le péché. Donc, l'ignorance, qui est la privation de la science, n'est pas un péché ». — La troisième objection dit que « si l'ignorance est un péché, ce ne sera qu'en tant qu'elle est volontaire. Mais si l'ignorance est un péché parce qu'elle est volontaire, il semble que le péché sera plutôt dans l'acte de la volonté que dans l'ignorance. Et, par suite, l'ignorance ne sera pas un péché, mais quelque chose qui suit le péché ». — La quatrième objection remarque que « tout péché est enlevé par la pénitence ; et il n'en est pas qui, disparaissant quant à la coulpe, demeure actuellement » quant à ce qu'il y a de matériel en lui, « si ce n'est le seul péché originel. Or, l'ignorance n'est pas enlevée par la pénitence ; elle demeure encore d'une façon actuelle, quand toute coulpe a disparu. Donc, l'ignorance n'est pas un péché, sinon peut-être le péché originel ». — La cinquième objection dit que « si l'ignorance était un péché, tant que l'ignorance demeurerait dans l'homme, le péché demeurerait. Or, l'ignorance demeure dans l'homme d'une façon continue. Donc, celui qui est dans l'ignorance pécherait continuellement. Chose manifestement fausse ; car il s'ensuivrait que l'ignorance serait le plus grave de tous les péchés. Donc, l'ignorance n'est pas un péché ».

L'argument *sed contra* oppose que « rien ne mérite une peine s'il n'est un péché. Or, l'ignorance mérite la peine, selon cette

parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XVI (v. 38) : *Celui qui ignore sera ignoré*. Donc, l'ignorance est un péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser ce que nous devons entendre par ignorance. « L'ignorance, dit-il, diffère de la non-science en ce que la non-science marque simplement la négation de la science ; et de là vient que quiconque n'a pas la science d'une chose peut être dit ne point savoir cette chose-là ; auquel sens, saint Denys parle de non-science dans les anges, au chapitre VII de la *Hiérarchie céleste* (cf. *Hiérarchie ecclésiastique*, ch. VI). L'ignorance, au contraire, implique la privation de la science, selon que quelqu'un n'a pas la science de ce que sa nature est à même de savoir. Or, parmi ces choses, il en est qu'un sujet est tenu de savoir ; et ce sont les choses dont la science lui est nécessaire pour exercer comme il convient l'acte qu'il doit exercer. Aussi bien, tous sont tenus de savoir communément les choses de la foi et les préceptes universels du droit » ; car de cela tout homme a besoin en chacun de ses actes ; « puis, chacun est tenu de savoir » spécialement « ce qui regarde son état ou son office » ; et ici, naturellement, l'obligation de la science varie pour les divers hommes selon la diversité de leur état ou de leur office. Voilà pour les choses qu'on est tenu de savoir. « Il en est d'autres qui, bien qu'on soit à même de les savoir, cependant on n'y est pas tenu ; comme sont les théorèmes de la géométrie, ou les faits contingents » et particuliers.

Cela dit, « il est bien manifeste que quiconque néglige d'avoir ou de faire ce qu'il est tenu d'avoir ou de faire pèche d'un péché d'omission. D'où il suit qu'en raison de la négligence, l'ignorance des choses que quelqu'un est tenu de savoir est un péché. D'autre part, on n'impute pas à la négligence d'un homme s'il ne sait pas ce qu'il ne peut pas savoir. Aussi bien, l'ignorance de ces choses est-elle appelée invincible ; parce qu'on ne peut pas en triompher par l'étude. Et, à cause de cela, une telle ignorance, qui n'est pas volontaire, du fait qu'il n'est pas en notre pouvoir de la repousser, n'est pas un péché. Par où l'on voit qu'aucune ignorance invincible n'est un péché ; quant à l'ignorance vincible, elle est un péché si elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, mais non si elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir ».

L'*ad primum* explique que « la définition du péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 71, art. 6, *ad 1um*), quand elle parle *d'une parole, d'un fait, ou d'une pensée*, s'entend aussi des négations opposées, selon que l'omission a raison de péché. Et de la sorte, la négligence, en raison de laquelle l'ignorance est un péché, rentre dans la définition précitée, pour autant qu'on omet ce qui aurait dû être dit ou fait ou pensé à l'effet d'acquérir la science obligatoire ».

L'*ad secundum* dit que « la privation de la grâce, bien qu'elle ne soit pas en elle-même un péché, cependant en raison de la négligence qu'on aura apportée à s'y préparer, pourra avoir la raison de péché comme l'ignorance. Et pourtant, il y a ici cette différence que l'homme peut, par ses actes, acquérir certaine science, tandis que la grâce ne s'acquiert point par nos actes, mais est un don de Dieu ».

L'*ad tertium* fait observer que « dans le péché de transgression, le péché ne consiste pas dans le seul acte de la volonté, mais aussi dans l'acte voulu qui est commandé par la volonté ; de même, dans le péché d'omission, ce n'est pas seulement l'acte de la volonté qui est péché, mais l'omission elle-même. C'est aussi, pour autant qu'elle est, d'une certaine manière, volontaire. Et de cette sorte la négligence de savoir ou l'inconsidération », c'est-à-dire le manque d'étude « est un péché ».

L'*ad quartum* déclare que « si, après la pénitence et lorsque la coulpe disparaît, l'ignorance demeure encore selon qu'elle est la privation de la science, la négligence ne demeure plus, en raison de laquelle l'ignorance est dite un péché ».

L'*ad quintum* complète cette doctrine et déclare que « si, dans les autres péchés d'omission, l'homme pèche actuellement dans le temps seul où le précepte affirmatif oblige, pareillement pour le péché d'ignorance. Ce n'est pas d'une façon continuelle que celui qui est dans l'ignorance pèche, mais seulement quand existe le moment d'acquérir la science qu'il est tenu d'avoir ». Si, à ce moment-là ou durant ce temps, il n'étudie pas et ne fait pas ce qui est raisonnablement en son pouvoir pour acquérir la science, il se rend coupable du péché de négligence, qui fait que l'ignorance où il se trouve ensuite est un péché.

L'ignorance n'est un péché qu'autant qu'elle implique une négligence coupable d'étudier et d'apprendre ce que l'on peut et doit savoir. Mais toutes les fois que cette négligence existe, l'ignorance est un péché ; lequel péché, s'il peut durer indéfiniment quant à son effet, ou quant à sa responsabilité, ne se commet que dans le temps où il faudrait, en effet, acquérir la science et où l'on ne le fait pas. — Le défaut de science, ou l'ignorance, qui peut être cause du péché, et qui peut elle-même avoir raison de péché, dans quels rapports se trouve-t-elle avec le péché qui en dépend ? Peut-on dire qu'elle l'excuse totalement ? Peut-on dire qu'elle le diminue ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. — Et, d'abord, l'excuse-t-elle totalement ?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si l'ignorance excuse totalement du péché ?

Trois objections veulent prouver que « l'ignorance excuse totalement du péché ». — La première en appelle à ce mot de « saint Augustin », qui « dit (*De la vraie religion*, ch. XIV) que tout péché est volontaire. Or, l'ignorance cause l'involontaire, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 6, art. 8). Donc, l'ignorance excuse totalement du péché ». — La seconde objection remarque que « si quelqu'un agit sans intention, son acte est accidentel. D'autre part, l'intention ne peut pas être de ce qu'on ignore. Donc, ce que l'homme fait par ignorance est chose accidentelle dans les actes humains. Et puisque l'accidentel ne saurait donner l'espèce, il s'ensuit que rien de ce qui est fait par ignorance ne peut être jugé péché ou acte de vertu dans les actes humains ». — La troisième objection dit que « l'homme est le sujet de la vertu et du péché en tant qu'il participe la raison. Or, l'ignorance exclut la science qui perfectionne la raison. Donc, l'ignorance excuse totalement du péché ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur « saint Augustin », qui « dit, au livre *du Libre arbitre* (liv. III, ch. XVIII), que *certaines*

choses faites par ignorance sont justement réprouvées. Or, il n'y a que les péchés qui soient réprouvés justement. Donc, certaines choses faites par ignorance sont des péchés, et, par suite, l'ignorance n'excuse pas totalement du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'ignorance a de soi qu'elle rend involontaire l'acte qu'elle cause. D'autre part, il a été déjà dit (art. 1) que l'ignorance est dite causer l'acte que la science opposée empêchait ; d'où il suit qu'un tel acte, si la science était là, serait contraire à la volonté ; ce que désigne le mot *involontaire*. Que si la science dont l'ignorance prive ne devait point empêcher l'acte, en raison de l'inclination de la volonté à cet acte, l'ignorance d'une telle science ne ferait pas que l'homme soit dans un état d'opposition avec sa volonté ou involontaire, mais seulement que sa volonté n'est pour rien actuellement dans son état ou qu'il n'est pas voulant, comme il est dit au troisième livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 13; de S. Th., leç. 3). — Et une telle ignorance, qui n'est point cause de l'acte du péché, ainsi qu'il a été dit (art. 1), parce qu'elle ne cause pas l'involontaire, n'excuse pas du péché. La même raison vaut pour toute ignorance qui ne cause pas, mais qui suit ou accompagne l'acte du péché. — Au contraire, l'ignorance qui est cause de l'acte, parce qu'elle cause l'involontaire, a, de soi, qu'elle excuse du péché, parce que le volontaire fait partie de la raison de péché » (cf. sur ces diverses ignorances, antécédente, conséquente et concomitante, ce qui a été dit plus haut, q. 6, art. 8).

Donc, la seule ignorance qui est cause de l'acte, en ce sens que si la science opposée était là on ne produirait pas cet acte, peut excuser du péché, en causant dans l'acte la raison d'involontaire. « Toutefois, ajoute saint Thomas, que cette ignorance n'excuse pas totalement du péché, cela peut provenir d'une double cause. — Premièrement, de la chose ignorée elle-même. Il peut arriver, en effet, que quelqu'un ignore certaine circonstance du péché, qui, si elle était connue de lui, l'éloignerait du péché, soit que cette circonstance fasse partie du péché, soit qu'elle lui soit étrangère ; et cependant il demeure encore dans sa science quelque chose qui lui fait connaître que cet acte est un péché. Quelqu'un, par exemple, peut en frapper un autre, sachant que

cet autre est un homme, ce qui suffit à la raison de péché, mais ignorant qu'il soit son père, circonstance qui constitue une nouvelle espèce de péché; ou peut-être il ignore que cet homme en se défendant le frappera, ce qui le détournerait lui-même de le frapper, s'il le savait, et ceci est en dehors de toute raison de péché. Dans ces divers cas, bien qu'un tel homme pèche par ignorance, cependant il n'est pas excusé totalement du péché, parce qu'il conserve encore une certaine connaissance du péché. — D'une autre manière, il peut arriver que l'ignorance qui cause l'acte du péché n'excuse pas totalement du péché, en raison d'elle-même, parce qu'elle est volontaire : ou directement, comme si quelqu'un, à dessein, veut ignorer certaines choses pour pécher plus librement; ou indirectement, comme si quelqu'un, pour éviter la fatigue ou parce qu'il vaque à d'autres occupations, néglige d'apprendre ce qui le retirerait du péché. Cette négligence, en effet, rend l'ignorance elle-même volontaire et la constitue péché, pourvu qu'il s'agisse de choses que le sujet est tenu de savoir et qu'il pourrait savoir. Aussi bien, une telle ignorance », qui est elle-même un péché, « n'excuse pas totalement du péché ».

Il n'est qu'une ignorance qui excuse totalement du péché. C'est celle qui est totalement involontaire. « Cette ignorance qui est tout à fait involontaire, soit parce qu'elle est invincible, soit parce qu'elle porte sur ce qu'on n'est pas tenu de savoir, cette ignorance », quand elle précède l'acte du péché et qu'elle le cause, « excuse totalement du péché ».

L'*ad primum* répond que « ce n'est point toute ignorance qui cause l'involontaire, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article, et q. 6, art. 8). D'où il suit que toute ignorance n'excuse pas totalement du péché ».

L'*ad secundum* dit que « dans la mesure où le volontaire demeure en celui qui ignore, dans cette mesure-là demeure l'intention du péché. Et, par suite, le péché n'est point, sous ce rapport, accidentel ».

L'*ad tertium* accorde que « si l'ignorance était telle que l'usage de la raison fût totalement exclu, elle excuserait totalement du péché : comme il arrive dans les fous furieux ou dans les déments. Mais l'ignorance qui cause le péché n'est pas tou-

jours de cette sorte. Et, par suite, elle n'excuse pas toujours totalement du péché ».

Pour que l'ignorance excuse du péché, il faut qu'elle soit cause de ce péché, en telle sorte que si on avait eu la science que cette ignorance écarte, on n'aurait point commis l'acte du péché. Et même alors, elle ne peut excuser totalement du péché que si elle est absolue par rapport à tout ce qui a la raison de péché dans cet acte, et si elle-même n'est en rien imputable à une volonté coupable. L'ignorance peut donc, en certains cas, excuser totalement du péché. — Pouvons-nous dire également qu'elle le diminue? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si l'ignorance diminue le péché?

Quatre objections veulent prouver que « l'ignorance ne diminue pas le péché ». — La première dit que « ce qui est commun à tout péché ne diminue pas le péché. Or, l'ignorance est commune » et se retrouve « en tout péché ; Aristote dit, en effet, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. I, n. 14 ; de S. Th., leç. 3), que *tout méchant est ignorant*. Donc, l'ignorance ne diminue pas le péché ». — La seconde objection note que « le péché ajouté au péché fait un plus grand péché. Or, l'ignorance elle-même est un péché ainsi qu'il a été dit (art. 2). Donc, elle ne diminue pas le péché », mais elle l'augmente plutôt. — La troisième objection remarque qu' « il n'appartient pas à une même chose d'aggraver et de diminuer le péché. Or, l'ignorance aggrave le péché. Car, sur cette parole de l'Apôtre (*aux Romains*, ch. II, v. 4) : *Tu ignores la bénignité de Dieu*, etc., saint Ambroise dit : *Tu pèches gravement, si tu l'ignores*. Donc, l'ignorance ne diminue pas le péché ». — La quatrième objection fait observer que « si quelque ignorance diminuait le péché, il semble que ce serait surtout celle qui enlève totalement l'usage de la raison. Or, cette igno-

rance ne diminue pas le péché, mais plutôt l'augmente; car Aristote dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 11), que *l'ivrogne mérite une double malédiction*. Donc l'ignorance ne diminue pas le péché ».

L'argument *sed contra* remarque que « tout ce qui est une raison de rémission pour le péché, rend le péché moins grave. Or, il en est ainsi de l'ignorance; comme on le voit par la première Épître *à Thimothée*, ch. I (v. 13) : *J'ai trouvé miséricorde, parce que j'avais agi par ignorance*. Donc, l'ignorance diminue le péché ou le rend moins grave ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe que « tout péché étant volontaire, l'ignorance pourra diminuer le péché pour autant qu'elle diminue le volontaire; que si elle ne diminue pas le volontaire, elle ne diminuera en rien le péché. Cela dit, il est manifeste que l'ignorance qui excuse totalement du péché, parce qu'elle enlève totalement le volontaire, ne diminue pas le péché, mais l'enlève totalement. Quant à l'ignorance qui n'est pas cause du péché, mais qui l'accompagne, elle » ne fait rien au péché; elle « ne l'augmente, ni le diminue »; elle le laisse tel quel. « Il n'y aura donc à pouvoir diminuer le péché que cette ignorance qui est cause du péché, mais qui cependant n'excuse pas totalement du péché. — Or, il arrive parfois qu'une telle ignorance est volontaire directement et par soi; ainsi en est-il lorsque quelqu'un, par sa faute, et le voulant bien ignore une chose afin de pécher plus librement. Cette ignorance paraît augmenter le volontaire et le péché; car c'est de l'intensité de la volonté déterminée à pécher que provient que quelqu'un veut subir le mal de l'ignorance pour être libre de pécher. — D'autres fois, l'ignorance qui est cause du péché n'est pas volontaire directement, mais indirectement et d'une façon accidentelle; c'est ainsi que quelqu'un ne veut pas se fatiguer dans l'étude, d'où il suit qu'il est dans l'ignorance; ou encore, quelqu'un veut boire du vin démesurément, d'où il suit qu'il s'enivre et qu'il n'a plus sa raison. Une telle ignorance diminue le volontaire, et par conséquent le péché. Lorsqu'en effet quelqu'un ne sait pas qu'une chose est péché, on ne peut pas dire que la volonté se porte directement et par soi au péché, mais seulement d'une façon acci-

dentelle; d'où il suit qu'il y a là un moindre mépris et par suite un moindre péché ». Ce qu'il fait dans cet état d'ignorance, qui n'a pas été directement voulue, n'est point connu de lui sous sa raison de péché, ni voulu comme tel. On ne saurait donc l'imputer à sa mauvaise volonté directement ou à proprement parler. Comme cependant sa volonté a été en défaut du côté de la cause, à ce titre elle demeure responsable, mais d'une responsabilité moindre, évidemment, que si elle avait voulu directement ce mal en lui-même.

L'*ad primum* répond que « l'ignorance qui se retrouve en tout être méchant qui pèche n'est pas l'ignorance cause du péché; elle est quelque chose qui suit la cause, telle que la passion ou l'habitus qui incline au péché ». C'est cette ignorance qui fait que sous le coup de la passion, ou incliné par l'habitus, l'homme laisse de côté la lumière de la droite raison, qu'il a cependant en lui, pour suivre la fausse raison qu'il s'est donnée à lui-même pour se porter où sa passion l'entraîne.

L'*ad secundum* fait observer que « le péché ajouté au péché fait plusieurs péchés; mais il ne fait pas toujours un plus grand péché; car parfois ils ne coïncident pas en un même péché, mais ils sont plusieurs. Et il peut arriver, si le premier diminue le second, que tous les deux réunis n'aient pas autant de gravité qu'en aurait un tout seul. C'est ainsi que l'homicide est un péché plus grave, quand il est fait par un homme qui n'a pas bu, que s'il est fait par un homme pris de vin, bien qu'en celui-ci il y ait deux péchés; parce que l'ébriété enlève plus à la raison du péché qui suit qu'elle n'implique en elle-même de gravité ». — A retenir soigneusement cette doctrine, pour marquer les rapports de ces divers péchés entre eux et la véritable influence du péché d'ignorance dans les péchés distincts de lui.

L'*ad tertium* donne une triple réponse. — « Le mot de saint Ambroise peut s'entendre de l'ignorance affectée au sens complet de ce mot », quand l'ignorance est directement voulue et par soi. — « On peut l'entendre aussi dans le genre du péché d'ingratitude, où le dernier degré est que l'homme » non seulement ne rende pas bienfait pour bienfait, mais encore qu'il « méconnaisse le bienfait reçu », ne le tenant point pour tel. — « Ou

encore on peut l'entendre de l'ignorance de l'infidélité qui détruit le fondement de l'édifice spirituel ».

L'*ad quartum* dit que « l'homme ivre mérite une double malédiction, en raison des deux péchés qu'il commet, savoir : l'ébriété ; et l'autre péché qui est une suite de l'ébriété. Toutefois, l'ébriété, en raison de l'ignorance qu'elle entraîne, diminue le péché qui suit, et peut-être plus que ne sera considérable sa propre gravité, ainsi qu'il a été dit (*ad 2um*). — On peut dire aussi que ce mot d'Aristote est cité d'après l'ordination d'un certain Pittacus, législateur, qui avait statué que *les ivrognes, s'ils venaient à frapper, seraient punis davantage, regardant non pas à l'indulgence que mériteraient davantage les ivrognes, mais à l'utilité, parce que l'homme qui a bu est plus porté à l'injure que celui qui n'a pas bu*, comme on le voit par Aristote au second livre des *Politiques* » (ch. IX, n. 9; de S. Th., leç. 17).

Il se peut que la cause du péché soit dans la raison toute seule, sans que ni l'appétit sensible, ni la volonté y aient aucune part. Il en est ainsi toutes les fois que l'on pose un acte, ignorant que cet acte soit un péché, en telle sorte que si l'on savait qu'en effet cet acte est un péché, on ne le poserait pas; et que d'ailleurs l'ignorance où l'on se trouve n'est point le fait d'une volonté plus ou moins responsable. Dans ce cas, l'ignorance où l'on se trouve n'est elle-même péché en aucune manière; et elle excuse totalement du péché, de telle sorte que si l'acte accompli demeure en lui-même un péché, matériellement parlant, il n'est pas un péché pour le sujet qui agit. Que si l'ignorance où l'on se trouve et qui est cause du péché que l'on commet était elle-même le fait d'une volonté mauvaise, si la mauvaise volonté portait directement sur le péché commis qu'on n'a pas voulu connaître, pour le commettre plus librement, loin de diminuer le péché, une telle ignorance ne ferait que l'accroître, non seulement parce qu'elle-même serait un nouveau péché, mais aussi en raison directe de la volonté dépravée qui s'y trouve plus coupablement attachée ; l'ignorance diminuerait le péché, bien qu'elle-même fût un nouveau péché qui s'y ajoute, si la mauvaise volonté ne portait point directement sur le péché, mais indirectement en

raison de la négligence coupable qui a fait qu'on ne s'est pas instruit comme on le devait. — La seconde cause intérieure du péché est l'appétit sensible. C'est de lui que nous devons maintenant nous enquérir; et tel est l'objet de la question suivante, l'une des plus importantes du traité des péchés.

QUESTION LXXVII

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ QUI VIENT DE L'APPÉTIT SENSIBLE

Saint Thomas annonce cette question comme il suit : « De la cause du péché, qui se tire de l'appétit sensible, savoir si la passion de l'âme est cause du péché ».

La question comprend huit articles :

1° Si la passion de l'appétit sensible peut mouvoir ou incliner la volonté?
2° Si elle peut vaincre la raison contrairement à sa science?
3° Si le péché qui provient de la passion est un péché de faiblesse?
4° Si cette passion qui est l'amour de soi est cause de tout péché?
5° De ces trois causes qui sont marquées dans la première Épître de saint Jean, ch. II (v. 16) : *la concupiscence des yeux, la concupiscence de la chair, et l'orgueil de la vie.*
6° Si la passion, qui est cause du péché, le diminue?
7° Si elle l'excuse totalement?
8° Si le péché qui vient de la passion peut être mortel?

De ces huit articles, les cinq premiers considèrent la manière dont la passion de l'appétit sensible peut causer le péché; les trois autres, la gravité du péché ainsi causé par la passion. — Le mode dont la passion cause le péché se considère d'abord, quant à l'action de la passion sur la volonté et sur la raison, principes propres de l'acte du péché (art. 1-3); puis, quant à la nature de la passion qui agit ainsi (art. 4, 5). — D'abord, de l'action de la passion sur la volonté.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la volonté est mue par la passion de l'appétit sensible ?

Trois objections veulent prouver que « la volonté n'est point mue par la passion de l'appétit sensible ». — La première arguë de ce qu' « une puissance passive n'est mue que par son objet. Or, la volonté est une puissance passive en même temps qu'active, selon qu'*elle meut étant mue*, comme, au troisième livre de *l'Ame* (ch. x, n. 7 ; de S. Th., leç. 13), Aristote le dit universellement de toute faculté appétitive. Puis donc que l'objet de la volonté n'est point la passion de l'appétit sensible, mais plutôt le bien de la raison, il semble que la passion de l'appétit sensible ne meut point la volonté ». — La seconde objection dit que « le moteur supérieur n'est point mû par le moteur inférieur ; c'est ainsi que l'âme n'est point mue par le corps. Or, la volonté, qui est l'appétit de la raison, se compare à l'appétit sensible comme le moteur supérieur au moteur inférieur. Aristote dit, en effet, au troisième livre *de l'Ame* (ch. xi, n. 3 ; de S. Th., leç. 16), que *l'appétit de la raison meut l'appétit sensible, comme dans les corps célestes une sphère meut l'autre sphère*. Donc, la volonté n'est point mue par la passion de l'appétit sensible ». — La troisième objection observe que « rien d'immatériel ne peut être mû par quelque chose de matériel. Or, la volonté est une certaine puissance immatérielle ; car elle n'use pas d'organe corporel, étant dans la raison, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. ix, n. 3 ; de S. Th., leç. 14). L'appétit sensible, au contraire, est une force matérielle, car elle repose sur un organe corporel. Donc, la passion de l'appétit sensible ne peut pas mouvoir l'appétit intellectuel ».

L'argument *sed contra* cite le mot du livre de Daniel, ch. xiii (v. 56), où « il est dit : *La concupiscence a renversé ton cœur* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la passion de l'appétit sensible ne peut pas, d'une façon directe, entraîner ou mouvoir la volonté ; mais elle le peut indirectement. Et cela

d'une double manière. — D'abord, en raison d'une certaine abstraction. C'est qu'en effet toutes les puissances de l'âme ayant leur racine dans une même essence de l'âme, il est nécessaire que si l'une d'elles a son acte plus intense, les autres soient moins favorisées dans le leur ou même qu'elles soient totalement empêchées : soit parce que toute vertu appliquée à plusieurs objets devient moindre, comme aussi, d'une façon contraire, quand elle s'applique à une chose avec intensité, elle peut moins se porter à plusieurs; soit parce que dans les opérations de l'âme il est requis une certaine intention, qui appliquée sur un point avec force ne peut pas s'appliquer avec force sur un autre. Et de cette sorte, par mode d'une certaine *distraction* », au sens étymologique de ce mot, c'est-à-dire par mode d'un certain détournement, ou d'une certaine division, « quand le mouvement de l'appétit sensible est fortifié dans le sens d'une passion quelconque, il est nécessaire que s'affaiblisse ou que s'arrête totalement le mouvement propre de l'appétit rationnel, qui est la volonté ». C'est donc la volonté elle-même, en elle-même, ou sous sa raison propre et intrinsèque de mouvement appétitif, qui se trouve atteinte, bien qu'indirectement, selon ce premier mode d'action de l'appétit sensible. Ces deux facultés puisant toutes deux à une même source, comme forces appétitives ou inclinations qui se portent vers un bien, lorsque l'une d'elles prend trop pour elle en se portant vers son bien, l'autre a moins de force ou même n'en a plus du tout pour se porter vers le sien. Retenons cette raison première, qui jette un si grand jour sur les mystères du cœur de l'homme.

« D'une autre manière », la passion de l'appétit sensible peut entraîner ou mouvoir la volonté, toujours indirectement, « du côté de l'objet de la volonté, qui est le bien perçu » et présenté « par la raison. C'est qu'en effet, le jugement et la perception de la raison se trouvent empêchés par la perception véhémente et désordonnée de l'imagination et par le jugement de l'estimative; comme on le voit dans les déments. Or, il est manifeste que la perception ou la représentation de l'imagination et le jugement de l'estimative suivent la passion de l'appétit sensible, comme le jugement du goût suit la disposition de la langue.

Aussi bien voyons-nous que les hommes qui se trouvent sous le coup d'une passion ne détournent point facilement leur imagination des choses qui les affectent. D'où il suit que le jugement de la raison suit le plus souvent la passion de l'appétit sensible; et, par conséquent, le mouvement de la volonté le suivra aussi, puisque naturellement il suit le jugement de la raison ». — On aura remarqué cette seconde raison donnée par saint Thomas pour expliquer l'action de l'appétit sensible sur la volonté. Cette fois, la volonté n'est pas atteinte en elle-même et en raison de la source où elle puise sa force intrinsèque. Elle est atteinte en raison de son objet sur lequel porte son acte et qui termine son mouvement en le spécifiant. Cet objet lui est présenté par la raison. Or, la raison, dans son jugement, dépend de la perception ou de la représentation de l'imagination et du jugement de l'estimative. Cela est surtout vrai quand il s'agit du jugement pratique qui intéresse directement le bien du sujet en lui-même. D'autre part, la perception de l'imagination et le jugement de l'estimative dépendent au plus haut point et d'une façon très directe de la disposition affective de l'appétit sensible, comme, nous disait saint Thomas, le jugement du goût dépend de la disposition de la langue, en telle sorte que si langue est dans une disposition fébrile le jugement du goût sera complètement faussé. Par où l'on voit que du premier au dernier, ou de chaînon en chaînon, le mouvement de l'appétit sensible arrive à exercer sur la volonté l'action la plus réelle et la plus efficace.

L'*ad primum* fait remarquer que « par la passion de l'appétit sensible, il se produit une certaine immutation dans le jugement sur l'objet de la volonté, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article), bien que la passion elle-même de l'appétit sensible ne soit pas directement objet de la volonté ».

L'*ad secundum* accorde que « le supérieur n'est pas mû par l'inférieur d'une façon directe; mais indirectement il peut d'une certaine manière être mû, ainsi qu'il a été dit ».

« Et la même réponse vaut pour la troisième objection ».

La volonté peut être mue par la passion de l'appétit sensible, non pas d'une façon directe, mais indirectement, selon que la

passion attire à elle la sève de l'âme et diminue d'autant la sève que la volonté y devrait puiser, et aussi parce que la passion influe sur les actes des facultés de perception ou d'estimation sensible qui eux-mêmes influent sur le jugement de la raison présentant à la volonté son objet. — Mais ce dernier mode nous amène précisément à examiner de plus près l'action de la passion sur la raison elle-même. Nous allons le faire à l'article qui suit, l'un de ceux où saint Thomas nous va révéler dans toute sa lumière un des points les plus délicats et les plus importants de notre vie morale.

Article II.

Si la raison peut être vaincue par la passion dans le sens contraire à sa science?

La raison est prise ici, nous le verrons, pour la faculté même de l'intelligence selon qu'elle dirige la volonté et lui dicte, par un dernier jugement pratique, ce qu'elle doit faire *hic et nunc*. Et demander si elle peut être vaincue par la passion dans un sens contraire à sa science, c'est demander si la passion peut l'amener à juger qu'une chose doit être faite *hic et nunc*, alors qu'elle sait que cette chose-là n'est point permise. C'est donc la possibilité même du péché, au point précis où le péché commence, qui est ici en cause.

Cinq objections veulent prouver que « la raison ne peut pas être vaincue par la passion contrairement à sa science ». La première est que « le plus fort n'est point vaincu par le plus faible. Or, la science, en raison de sa certitude, est ce qu'il y a de plus fort en nous. Donc, elle ne peut pas être vaincue par la passion, qui est *faible et passe vite* » (Aristote, *Catégories*, ch. VI, n° 12). — La seconde objection remarque que « la volonté ne porte que sur le bien ou sur l'apparence du bien. Or, si la passion entraîne la volonté dans le sens du vrai bien, elle ne l'incline pas dans un sens contraire à la science. Que si elle l'entraîne dans le sens de l'apparence du bien, qui en réalité n'est pas un bien, elle l'entraîne dans le sens de ce qui semble à la raison; or, ce qui

semble à la raison est dans la science de la raison. Donc, la passion n'incline jamais la raison contre sa science ». — La troisième objection prévient une réponse que l'on pourrait donner et insiste en sens contraire. « Si l'on dit, observe-t-elle, que la passion entraîne la raison qui sait quelque chose en général à juger d'une façon contraire en particulier, — on ne le peut pas. Car la proposition universelle et la proposition particulière, si elles s'opposent, s'opposent dans le sens de la contradiction, comme *tout homme* et *non tout homme*. Or, deux opinions qui portent sur des contradictoires sont contraires, selon qu'il est dit au second livre du *Perihermenias* (suite du comm. de S. Th., leç. 14). Si donc quelqu'un sachant une chose en général jugeait d'une façon opposée en particulier, il s'ensuit qu'il aurait simultanément des opinions contraires; ce qui est impossible », parce que les contraires ne peuvent pas être simultanément dans un même sujet. — La quatrième objection insiste dans le même sens. « Quiconque sait l'universel sait aussi le particulier qu'il voit être contenu sous l'universel; comme si quelqu'un sait que toute mule est stérile, il saura aussi que tel animal en particulier est stérile, pourvu qu'il sache que cet animal est une mule, comme on le voit par ce qui est dit au premier livre des *Seconds analytiques* (ch. 1, n. 5; de S. Th., leç. 2). Or, celui qui sait une chose en général, par exemple que nulle fornication est permise, sait que cette chose particulière est contenue sous l'universel qu'il connaît, par exemple que cet acte est une fornication. Donc, il semble qu'il sait aussi en particulier » que cet acte ne doit pas être fait. — La cinquième objection observe que « *ce qui est sur les lèvres est le signe de ce qui est dans la pensée de l'âme*, d'après Aristote (*Perihermenias*, ch. 1, n. 2; de S. Th., liv. I, leç. 2). Or, l'homme qui est sous le coup de la passion avoue fréquemment que ce qu'il choisit est mauvais même en particulier. Donc, même en ce qui est du particulier, il a toujours la science. Et, par suite, il semble que les passions ne peuvent pas entraîner la raison contrairement à la science universelle, parce qu'il ne se peut pas qu'il ait la science » d'une chose « en général, et qu'il estime le contraire en particulier ». Les objections, on le voit, précisent excellemment le point de la difficulté.

L'argument *sed contra* est le texte fameux de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. VII (v. 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres, qui répugne à la loi de mon esprit et qui me captive dans la loi du péché.* Or, la loi qui est dans les membres, c'est la concupiscence, dont l'Apôtre avait parlé plus haut. Puis donc que la concupiscence est une passion, il semble que la passion entraîne la raison même contrairement à ce qu'elle sait ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « ce fut l'opinion de Socrate, ainsi qu'Aristote le dit au septième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 1 ; de S. Th., leç. 2), que la science ne peut jamais être vaincue par la passion. Et voilà pourquoi il disait que toutes les vertus sont une science, et que tous les péchés sont une ignorance. — En cela, ajoute saint Thomas, il pensait juste d'une certaine manière. La volonté, en effet, ayant pour objet le bien vrai ou apparent, jamais elle ne se porterait au mal, si la chose qui n'est pas le bien ne paraissait d'une certaine manière un bien à la raison. Et, à ce titre, la volonté ne peut se mouvoir au mal que s'il y a une certaine ignorance ou une certaine erreur dans la raison. C'est pour cela qu'il est dit, au livre des *Proverbes*, ch. XIV (v. 22) : *Ils se trompent ceux qui font le mal.* Mais, parce que l'expérience montre que beaucoup agissent contrairement à ce dont ils ont la science, et que cela même est confirmé par l'autorité divine, selon ce texte de saint Luc, ch. XII, (v. 47) : *Le serviteur qui sait la volonté de son maître et qui ne la fait pas, recevra un grand nombre de coups :* et saint Jacques dit, ch. IV (v. 17) : Celui qui connaît le bien à faire et ne le fait pas, celui-là est dans le péché; — Socrate », parlant comme il l'a fait, « n'a pas été dans le vrai pur et simple; et il faut distinguer, comme l'enseigne Aristote au septième livre de l'*Éthique* » (ch. III, n. 5, 6, 7; de S. Th., leç. 3).

Et saint Thomas, à la suite d'Aristote, va nous donner la pleine lumière, sur ce point de morale très délicat où Socrate n'avait qu'une vue partielle et incomplète de la vérité.

Il part de ce principe que « l'homme, pour agir comme il le doit, est dirigé par une double science : l'une, universelle; et l'autre, particulière ». C'est ainsi que pour ne pas commettre cet acte qui est un acte de fornication, l'homme doit savoir et se dire

à lui-même, non seulement que la fornication en général n'est pas chose bonne, mais que cet acte, qui est un acte de fornication, n'est pas un bien pour lui. « Il suffira donc d'un défaut dans l'une ou l'autre science, pour que se trouve empêchée la rectitude de l'acte et de la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 1). Il se pourra donc que quelqu'un ait la science, au point de vue universel, par exemple, qu'aucune fornication ne doit être faite, et que cependant il ne connaisse pas en particulier que cet acte qui est une fornication ne doit pas être fait. Et cela suffit pour que la volonté ne suive pas la science universelle de la raison. — De même, il se peut qu'une chose qui est connue d'une façon habituelle ne tombe pas sous la considération actuelle de la raison. Et, par suite, il peut arriver que quelqu'un ait la connaissance juste d'une chose en particulier et non pas seulement en général, et que cependant il ne considère pas cette chose d'une façon actuelle. Dès lors, il ne semble plus difficile que l'homme agisse contrairement à ce qu'il ne considère pas actuellement. Or, que l'homme ne considère pas d'une façon actuelle ce dont il a la science habituelle, cela arrive quelquefois par le seul manque d'application; comme si l'homme qui a la science de la géométrie ne s'applique pas à considérer actuellement telles conclusions de cette science qu'il devrait cependant considérer. D'autre fois, l'homme ne considère pas actuellement ce dont il a la science habituelle, en raison d'un empêchement qui sera survenu ; par exemple, en raison d'une occupation extérieure, ou en raison d'une infirmité. C'est de cette manière que celui qui est sous le coup de la passion ne considère pas en particulier ce dont il a la science en général, parce que la passion empêche une telle considération. Et c'est d'une triple manière qu'elle l'empêche. — Premièrement, en raison d'une certaine distraction » ou d'un certain détournement de l'énergie requise pour cet acte, « ainsi qu'il a été exposé plus haut » (art. préc.), au sujet de la volonté. — « Secondement, par mode de contrariété; car souvent la passion incline au contraire de ce que la science universelle dicte » : c'est ainsi que la science universelle dicte que la fornication est chose mauvaise; et la passion incline à cet acte particulier, qui cependant est un acte de fornication. — « Troi-

sièmement, par une sorte de transmutation corporelle, qui fait que la raison est, d'une certaine manière, liée en telle sorte qu'elle ne peut exercer librement son acte; comme pareillement le sommeil ou la boisson, en vertu d'une certaine transmutation corporelle qui se produit, lient l'usage de la raison. Et que cela se produise dans la passion, on le voit par ce fait que quelquefois, si les passions deviennent trop intenses, l'homme va jusqu'à perdre totalement l'usage de la raison. Il en est beaucoup, en effet, qui, par un excès d'amour ou de colère, sont devenus fous. — Et c'est de la sorte que la passion entraîne la raison à juger en particulier contrairement à la science qu'elle a en général ».

L'*ad primum* fait observer que « la science universelle, qui est tout ce qu'il y a de plus certain, n'a pas le principal rôle quand il s'agit des actes; mais plutôt la science particulière; à cause que les actes portent sur le singulier. Et, par suite, il n'y a pas lieu de s'étonner si, quand il s'agit des actes, la passion agit contrairement à la science universelle, la science particulière » vraie « se trouvant absente ».

L'*ad secundum* répond que « cela même, qu'à la raison paraisse un bien, en particulier, ce qui ne l'est pas, est un effet de la passion. Et toutefois ce jugement particulier est contre la science universelle de la raison », comme nous allons l'expliquer à l'*ad tertium* et à l'*ad quartum*.

L'*ad tertium* dit, en effet, qu' « il ne pourrait pas arriver que quelqu'un eût simultanément, d'*une façon actuelle*, la science ou l'opinion vraie de quelque proposition universelle affirmative et l'opinion fausse d'une proposition particulière négative » contenue sous la proposition universelle « ou inversement ». Si quelqu'un voit actuellement *que tout homme est mortel*, il ne peut pas voir simultanément que *quelque homme n'est pas mortel:* ou s'il voit que *quelque homme n'est pas blanc*, il ne peut pas voir que *tout homme est blanc.* « Mais il peut fort bien arriver que quelqu'un ait, *d'une façon habituelle*, la science vraie d'une proposition universelle affirmative, et, *d'une façon actuelle*, l'opinion fausse d'une proposition particulière négative : l'acte, en effet, n'est point directement contraire à l'habitus, mais à l'acte ».

Or, qu'en effet, il soit possible qu'avec la connaissance

habituelle vraie d'une proposition affirmative, on ait *actuellement* la connaissance fausse d'une proposition particulière négative, saint Thomas, à la suite d'Aristote, l'explique admirablement dans l'*ad quartum*. « Celui, dit-il, qui a la science d'une façon universelle, est empêché par la passion de prendre » la mineure de son argument « sous cette proposition universelle », qui devait en être la majeure, « et de parvenir à la conclusion » qui lui dicterait son vrai bien; « il prend » sa mineure « sous une autre proposition universelle, que lui suggère l'inclination de la passion, et c'est sous elle qu'il conclut. Aussi bien Aristote dit, au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 10; de S. Th., leç 3), que le syllogisme de l'incontinent a quatre propositions, parmi lesquelles deux universelles : l'une, de la raison, par exemple, qu'*aucune fornication ne doit être commise*; l'autre, de la passion, par exemple, que *ce qui plaît doit être pris*. Et, précisément, la passion lie la raison pour qu'elle ne procède pas et qu'elle ne conclue pas sous la première; d'où il suit que tant qu'elle dure, la raison procède et conclut sous la seconde ».

Nous ne saurions trop fixer notre attention sur cette réponse de saint Thomas et en graver la doctrine au plus profond de notre esprit. Elle est la clef de tout le mystère du mal dans l'âme de celui qui pèche. Mais pour la mieux entendre, nous la rapprocherons d'une réponse analogue que donne le saint Docteur dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 3, art. 9, *ad 7um*, et qui en est le commentaire autorisé.

« Parce que, déclare saint Thomas dans cette réponse de la question *du Mal*, l'acte du péché et l'acte de la vertu impliquent une élection, que l'élection est un acte de la faculté appétitive précédé d'un acte de conseil, et que le conseil est une enquête, il est nécessaire que dans tout acte de vertu ou de péché, il y ait une certaine déduction comme par voie de syllogisme. Seulement, autre est le syllogisme de celui qui a la vertu de tempérance, autre celui du continent, autre celui de l'incontinent. — L'homme en qui se trouve la vertu de tempérance n'est mû que selon le jugement de la raison. Aussi bien, il use d'un syllogisme de trois propositions, procédant en quelque manière comme il suit : *Aucune fornication ne doit être commise : cet acte est une*

fornication : donc, il ne faut pas le faire. De même, bien qu'en sens contraire, l'homme en qui se trouve le vice de l'intempérance suit totalement la concupiscence; et lui aussi use d'un syllogisme de trois propositions procédant ainsi : *Il faut jouir de tout ce qui est plaisir; or, cet acte est un plaisir; donc, il faut en jouir.* — Le continent, au contraire, et l'incontinent sont mus dans un double sens : dans le sens de la raison, pour éviter le péché; dans le sens de la concupiscence, pour le commettre. Seulement, dans le continent, c'est le jugement de la raison qui l'emporte; dans l'incontinent, c'est le mouvement de la concupiscence. Aussi bien, tous les deux usent d'un syllogisme de quatre propositions, mais avec des conclusions contraires. Le syllogisme du continent est celui-ci : *Aucun péché ne doit être fait;* ceci est le jugement de la raison; mais, en même temps, le mouvement de la concupiscence lui met au cœur : que *tout plaisir doit être suivi;* seulement, parce que le jugement de la raison est plus fort en lui, il continue son argument et le conclut sous la première proposition, disant : *Ceci est un péché; donc, il ne faut pas le faire.* L'incontinent, au contraire, en qui c'est le mouvement de la concupiscence qui triomphe, poursuit et conclut sous la seconde proposition, disant : *Ceci est un plaisir : donc, il faut le prendre.* Par où l'on voit que s'il a la science en général », ou quant à la connaissance habituelle du vrai, « il ne l'a pas en particulier », ou dans l'acte de syllogisme par lequel il conclut; « car il ne poursuit pas à la lumière de la raison, mais sous la pression de la concupiscence ».

Et saint Thomas nous a expliqué, ici même, au corps de l'article, comment la passion pouvait, d'une triple manière, lier la raison, l'empêchant de projeter sa lumière d'une façon actuelle avec assez de force pour imposer l'argument dans le sens de la vraie majeure, au lieu de se mettre servilement à la remorque de la passion et de continuer l'argument en telle sorte que la volonté laisse faire et lâche la bride au mouvement de la passion.

Dans la réponse *ad quintum*, saint Thomas nous montre sur le vif cette défaite de la raison et de la volonté, qui profèrent encore de vagues formules sans force et sans vertu où semble reluire le bien et la vérité, mais qui sont réellement absorbées

dans le sens contraire à ces formules. « De même, dit-il, que l'ivrogne peut proférer quelquefois des paroles qui expriment des pensées très profondes, mais dont il ne peut, dans son esprit, discerner la portée; semblablement, l'homme qui est sous le coup de la passion » et se trouve vaincu par elle, « bien qu'il profère de bouche » et comme à la surface de son esprit « que tel acte ne doit pas être fait, en réalité cependant et dans la trame vraie de sa pensée intérieure, il prononce qu'il doit être fait », par le jugement corrompu que nous avons analysé. L'observation, comme le note saint Thomas en finissant, était déjà d'Aristote, au septième livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 8; de S. Th., leç. 3).

Dans le jugement pratique qui termine le conseil et amène l'élection, la partie affective peut avoir une très grande part. La partie affective sensible surtout, qui a sa connaissance à elle et qui est mue dans le sens de cette connaissance indépendamment de la raison, peut être mue d'une façon plus ou moins véhémente. Et, dans ce cas, tirant déjà à elle l'énergie de l'âme et par là affaiblissant d'autant l'intelligence et la volonté, se portant d'ailleurs parfois à des biens qui sont contraires à ce que la raison indépendante proclamerait comme le vrai bien du sujet, liant aussi par le trouble qu'elle cause dans l'organisme l'usage de la raison, elle peut faire que la raison, sans perdre la connaissance habituelle qu'elle a des principes qui devraient diriger l'homme en tous ses actes, procède en réalité selon d'autres principes, qui, dans tel cas particulier, la mettent au service de la passion. L'homme a la science de ce qu'il faudrait faire; mais sous le coup de la passion, il est amené à prononcer, par mode de jugement pratique, un laissez-passer au mouvement de la passion, qui, pour n'être pas un acte de perversité comparable à celui dont nous parlerons à la question suivante, n'en reste pas moins, sous forme de faiblesse, une vraie forfaiture, comme nous aurons à le montrer dans la suite de la question présente. — Et précisément, le premier point qu'aborde immédiatement saint Thomas est celui de savoir si le péché qui a pour cause la passion est un péché de faiblesse.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le péché qui provient de la passion doit être dit un péché de faiblesse ou d'infirmité ?

Trois objections veulent prouver que « le péché qui provient de la passion ne doit pas être dit un péché d'infirmité ». — La première est que « la passion est un mouvement violent de l'appétit sensible, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, la violence du mouvement est un signe de force plutôt que de faiblesse. Donc, le péché qui provient de la passion ne doit pas être dit un péché de faiblesse ». — La seconde objection fait observer que « l'infirmité » ou la faiblesse « de l'homme se considère surtout en raison de ce qu'il y a en lui de plus fragile. Or, ceci est la chair ; d'où il est dit au psaume LXXVII (v. 39) : *Il s'est souvenu que la chair est en eux*. Donc il faudrait appeler péché d'infirmité ou de faiblesse celui qui a pour cause quelque défaut du corps plutôt que celui qui provient de la passion ». — La troisième objection dit qu' « il ne semble pas qu'il y ait à parler d'infirmité pour l'homme dans les choses qui sont du domaine de sa volonté. Or, de faire ou de ne pas faire ce à quoi la passion incline demeure au pouvoir de sa volonté, selon ce mot de la Genèse, ch. IV (v. 7) : *Son appétit demeure sous toi, et tu en seras le maître*. Donc, le péché qui provient de la passion n'est pas un péché de faiblesse ».

L'argument *sed contra* en appelle à « Cicéron », qui, « au livre IV des *Questions Tusculanes* (ch. XIV, XV), appelle du nom de *maladies* les passions de l'âme. Or, les maladies sont appelées, d'un autre nom, infirmités » ou faiblesses. « Donc, le péché qui provient de la passion doit être dit un péché d'infirmité » ou de faiblesse.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la cause du péché se trouve proprement dans l'âme, à laquelle le péché appartient principalement. Or », ajoute-t-il, « nous pouvons parler d'infirmité pour l'âme un peu comme nous en parlons pour le

corps. Et précisément, on dira que le corps de l'homme est infirme, quand il se trouve affaibli ou empêché dans l'exécution de son action propre en raison de quelque trouble dans ses parties, selon que les humeurs et les membres de l'homme ne sont point soumis à la vertu qui régit et meut le corps. Aussi bien, même le membre est dit infirme quand il ne peut point accomplir l'acte d'un membre sain ; comme l'œil, quand il ne peut pas voir clairement, ainsi que le dit Aristote au dixième livre de l'*Histoire des Animaux* (ch. I, n. 1). Pareillement donc, on parlera d'infirmité pour l'âme, quand l'âme se trouve empêchée dans sa propre opération par quelque désordre existant dans l'une ou l'autre de ses parties. D'autre part, de même que les parties du corps sont dites désordonnées quand elles ne suivent point l'ordre de la nature, ainsi les parties de l'âme seront dites désordonnées quand elles ne sont point soumises à l'ordre de la raison ; car c'est la raison qui régit les diverses parties de l'âme. Il s'ensuit que si, contrairement à l'ordre de la raison, la faculté concupiscible ou irascible est affectée de quelque passion, et si, par là, un empêchement se trouve mis, de la façon qui a été marquée, à la véritable action de l'homme, on aura un péché d'infirmité ou de faiblesse. C'est pour cela qu'Aristote, au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 15 ; de S. Th., leç. 20), compare l'incontinent au paralytique, dont les membres sont mus dans un sens contraire à ce qu'il détermine lui-même ».

L'*ad primum* répond que « si, pour le corps, l'infirmité est d'autant plus grande que le mouvement contraire à l'ordre naturel est plus fort ; de même, pour l'âme, son infirmité sera d'autant plus grande qu'il y aura un mouvement de passion plus violent contrairement à l'ordre de la raison ».

L'*ad secundum* dit que « le péché consiste principalement dans l'acte de la volonté, qui n'est point empêché par l'infirmité du corps ; celui, en effet, qui est infirme dans son corps peut avoir sa volonté prompte à faire quelque chose. Elle se trouve, au contraire, empêchée par la passion, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Et c'est pour cela que, parlant du péché d'infirmité, on doit le référer plutôt à l'infirmité de l'âme qu'à l'infirmité du corps. — Toutefois, même l'infirmité de l'âme est appelée infir-

mité de la chair, pour autant que les passions de l'âme se lèvent en nous selon la condition de la chair, l'appétit sensible étant une vertu liée à un organe ».

L'*ad tertium* accorde qu' « il est au pouvoir de la volonté d'assentir ou de ne pas assentir à ce vers quoi la passion incline; et pour autant notre appétit est dit nous être soumis. Mais cependant l'assentiment lui-même ou le dissentiment de la volonté est empêché par la passion, de la façon qui a été dite » (art. 1, 2).

Le péché que l'homme commet sous le coup de la passion et entraîné par elle est appelé très justement un péché d'infirmité ou de faiblesse. Si, en effet, l'homme a commis ce péché, c'est parce qu'il y avait, en lui, parmi les facultés de son âme, un désordre maladif. — Mais quel est le caractère propre de ce désordre qui fait que l'appétit sensible ne demeure point soumis à la raison? Sous quel aspect général se présente-t-il et qui explique tous les désordres qui s'ensuivent? Le principe de ce désordre est-il l'amour de soi; est-ce à propos qu'on lui donne le nom des trois concupiscences? — Et d'abord, est-ce l'amour de soi?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'amour de soi est le principe de tout péché?

Quatre objections veulent prouver que « l'amour de soi n'est pas le principe de tout péché ». — La première dit que « ce qui est bon et dû en soi n'est pas la cause propre du péché. Or, l'amour de soi est chose bonne et qui est due; au point qu'il est commandé à l'homme d'aimer son prochain comme lui-même, au livre du *Lévitique*, ch. XIX (v. 18). Donc, l'amour de soi ne peut pas être la cause propre du péché ». — La seconde objection cite « l'apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. VII (v. 8) : *Profitant de l'occasion, le péché, par le commandement* » de la

loi « *a produit en moi toutes les concupiscences:* où la Glose dit que *la loi est bonne puisque, en prohibant toute concupiscence, elle prohibe tout péché:* et la Glose dit cela parce que la concupiscence est la cause de tout péché. Or, la concupiscence est une autre passion, distincte de l'amour, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 23, art. 4; q. 30, art. 2). Donc, l'amour de soi n'est pas la cause de tout péché ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui, « sur cette parole du psaume (ps. LXXIX, v. 17) : *Elle est brûlée par le feu: elle est arrachée*, dit que *tout péché a pour cause l'amour qui enflamme indûment, ou la crainte qui humilie hors de raison.* Donc, ce n'est pas le seul amour de soi qui est cause de tout péché ». — La quatrième objection fait observer que « si parfois l'homme pèche en raison d'un amour de soi désordonné, il pèche aussi en raison de l'amour désordonné du prochain. Donc, l'amour de soi n'est pas la cause de tout péché ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », qui, « au livre XIV de la *Cité de Dieu* (ch. XXVIII), dit que l'*amour de soi, poussé jusqu'à la haine de Dieu, fait la cité de Babylone.* Or, chaque péché fait que l'homme appartient à la cité de Babylone. Donc, l'amour de soi est la cause de tout péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la cause propre et par soi du péché se prend du côté de la conversion vers les biens muables, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 75, art. 1); et, de ce chef, tout acte de péché procède de quelque amour désordonné d'un bien temporel. D'autre part, que quelqu'un aime d'une façon désordonnée quelque bien temporel, cela provient de ce qu'il s'aime lui-même désordonnément; car vouloir du bien à quelqu'un, c'est précisément aimer ce quelqu'un. D'où il suit manifestement que l'amour désordonné de soi est la cause de tout péché ».

L'*ad primum* accorde que « l'amour de soi qui est dans l'ordre est dû et naturel, savoir lorsque quelqu'un se veut à lui-même le bien qui convient. Mais l'amour de soi désordonné, qui conduit au mépris de Dieu, est déclaré la cause de tout péché, d'après saint Augustin ».

L'*ad secundum* fait observer que « la concupiscence par laquelle quelqu'un désire pour soi un bien, se ramène à l'amour de soi comme à sa cause, ainsi qu'il a été déjà dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique que « quelqu'un est dit aimer et le bien qu'il se veut et soi-même à qui il veut ce bien. Nous dirons donc que l'amour qui porte sur ce qu'on veut, comme si l'on dit que quelqu'un aime le vin ou l'argent, cet amour peut avoir pour cause la crainte qui regarde la fuite du mal. Car tout péché provient ou du désir désordonné de quelque bien, ou de la fuite du mal qui n'est pas ordonnée. Mais soit l'un soit l'autre se ramène à l'amour de soi. Si, en effet, l'homme recherche les biens et s'il fuit les maux, c'est qu'il s'aime lui-même ».

L'*ad quartum* dit que « l'ami est comme un autre soi-même. Et donc le péché qui a pour cause l'amour de l'ami semble revenir au péché qui a pour cause l'amour de soi-même ».

La raison première de tout péché est qu'on poursuit désordonnément quelque bien. Or, nul ne poursuit un bien quelconque sinon parce qu'il s'aime soi-même, à qui il veut ce bien-là directement ou indirectement. — Mais cet amour qu'on a pour soi, et qui, s'il est désordonné, devient la cause de tout mal, sous quelle forme se présente-t-il ? Est-ce à propos qu'on parle des trois concupiscences ?

Nous allons étudier ce point-là à l'article qui suit.

Article V.

Si c'est à propos qu'on assigne, comme causes des péchés, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie ?

Quatre objections veulent prouver que « ce n'est pas à propos qu'on assigne comme causes des péchés *la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie* ». — La première arguë de ce que, « d'après l'Apôtre, dans sa pre-

mière épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 10), la racine de tous les maux est la cupidité. Or, l'orgueil de la vie n'est point compris sous la cupidité ». — La seconde objection fait observer que « la concupiscence de la chair se trouve excitée surtout par la vue des yeux, selon cette parole de *Daniel*, ch. XIII (v. 56) : *La beauté t'a déçu*. Donc, la concupiscence des yeux ne devrait pas se distinguer de la concupiscence de la chair ». — La troisième objection rappelle que « la concupiscence est l'appétit de ce qui plaît, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 30, art. 1). Or, ce qui plaît n'affecte pas seulement le sens de la vue, mais aussi tous les autres sens. Donc, il aurait fallu parler aussi de la concupiscence de l'ouïe et des autres sens ». — La quatrième objection dit que « si l'homme est amené à pécher par la concupiscence désordonnée du bien, il l'est aussi par la fuite désordonnée du mal, ainsi qu'il a été marqué (art. préc., *ad 3um*). Or, dans l'énumération dont il s'agit, il n'y a rien qui se réfère à la fuite du mal. Donc, c'est d'une manière insuffisante que les causes des péchés sont assignées ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit, dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 16) : *Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie*. Or, une chose est dite être dans le monde, en raison du péché ; car il est marqué dans même épître (ch. V, v. 19), que le monde se trouve tout entier plongé dans le mal. Donc, les trois choses dont il s'agit sont les causes des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à la conclusion de l'article précédent pour en déduire la solution de la question actuelle. « Ainsi qu'il a été déjà dit, observe-t-il, l'amour désordonné de soi est la cause de tout péché. Or, dans cet amour de soi, se trouve inclus l'appétit désordonné du bien ; car tout être veut le bien à celui qu'il aime. D'où il suit que c'est l'amour désordonné du bien qui est la cause de tout péché. D'autre part, c'est d'une double manière que le bien est l'objet de l'appétit sensible où se trouvent les passions de l'âme qui sont la cause du péché : d'abord, d'une façon absolue, selon qu'il est l'objet de l'appétit concupiscible ; ensuite, sous la raison de bien ardu, en

tant qu'il est l'objet de l'irascible, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 23, art. 1). Il s'ensuit que nous pourrons avoir une double cause du péché, en raison de ce double bien de l'appétit sensible. — Mais le bien du concupiscible, lui-même, se dédouble, d'une certaine manière. Car « il y a une double concupiscence, comme il a été vu plus haut (q. 30, art. 3) : l'une naturelle, qui porte sur les choses dont la nature du corps est sustentée, soit quant à la conservation de l'individu, telles que la nourriture, la boisson et autres choses de ce genre, soit quant à la conservation de l'espèce, comme l'union des sexes. L'appétit désordonné de ces choses est appelé *la concupiscence de la chair*. — L'autre concupiscence est le propre de l'âme. Elle n'a point pour objet » propre et immédiat « les choses qui, par l'entremise des sens, contribuent à la sustentation et à la délectation de la chair; mais les choses qui plaisent selon qu'elles sont perçues par l'imagination ou par toute autre représentation semblable ; tels sont l'argent, la parure et autres choses de ce genre. Cette concupiscence, qui se réfère à l'action de l'âme, est appelée *concupiscence des yeux*, soit qu'on l'entende de la vision qui se fait par les yeux et se rapporte à la curiosité, comme saint Augustin l'explique au dixième livre des *Confessions* (ch. XXXV), soit qu'il s'agisse de la concupiscence des choses qui au dehors tombent sous les yeux et se rapporte à la cupidité, selon que d'autres l'expliquent. — Quant à l'appétit désordonné du bien ardu », objet de l'irascible, « il se réfère à l'*orgueil de la vie*. Car l'orgueil est l'appétit désordonné de l'excellence, ainsi qu'il sera dit plus loin » (q. 84, art. 2 ; 2^a-2^{ae}, q. 162, art. 1). — Et l'on voit par là, conclut saint Thomas, qu'à ces trois choses peuvent se ramener toutes les passions qui sont cause du péché. Aux deux premières, en effet, se ramènent toutes les passions du concupiscible ; et à la troisième, toutes les passions de l'irascible, qui n'ont point à se diviser en deux, parce que toutes les passions de l'irascible se conforment à la concupiscence qui appartient à l'action de l'âme ».

L'*ad primum* fait observer qu' « à prendre la cupidité, selon qu'elle désigne universellement le désir de tout bien, elle contient sous elle l'orgueil de la vie. Quant à la manière dont la

cupidité, prise au sens d'un vice spécial, qui est l'avarice, peut être la racine de tous les péchés, nous le dirons plus loin » (q. 84, art. 1).

L'*ad secundum* explique que « la concupiscence des yeux ne désigne point ici la concupiscence de toutes les choses qui peuvent tomber sous le regard, mais seulement des choses où l'on ne cherche point la délectation de la chair qui se fait par le toucher, mais seulement le plaisir de la vue ou de toute autre faculté de connaître » [cf. sur la diversité de ces délectations, q. 31, art. 5, 6].

L'*ad tertium* répond que « le sens de la vue l'emporte en excellence sur tous les autres sens et embrasse un plus grand nombre d'objets, comme il est dit au premier livre des *Métaphysiques* (ch. 1, n. 1 ; de S. Th., leç. 1). Et voilà pourquoi son nom est transféré à tous les autres sens et aussi à toutes les facultés intérieures de perception, comme le dit saint Augustin au livre *des Paroles du Seigneur* (serm. XXXIII).

L'*ad quartum* rappelle que « la fuite du mal est causée par la recherche du bien, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 25, art. 2 ; q. 29, art. 2). Et voilà pourquoi il n'est fait mention que des passions inclinant au bien, parce qu'elles sont les causes de celles qui portent à la fuite désordonnée du mal ».

Les passions peuvent agir sur la volonté et en amenant la raison à juger dans leur sens contrairement à sa vraie science, elles sont cause du péché. Leur action s'explique par l'amour désordonné de soi-même, qui se traduit sous la triple forme de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux et de l'orgueil de la vie. — Mais ce péché, qui est ainsi commis sous le coup et par l'influence de la passion, quelle est bien sa nature ? Est-il aussi grave que si la passion n'influait pas sur sa production ? Et, à supposer que la passion puisse le diminuer, va-t-elle jusqu'à l'excuser totalement ? Lui laisse-t-elle jamais sa raison de péché mortel, s'il l'a de par ailleurs ? Telles sont les trois questions qu'il nous reste à examiner. — D'abord, la première.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché est rendu moins grave par la passion ?

Trois objections veulent prouver que « le péché n'est pas rendu moins grave par la passion ». — La première est que « si l'on augmente la cause, l'effet est augmenté ; c'est ainsi que si un corps chaud dissout, un corps plus chaud dissoudra davantage. Or, la passion est cause du péché, ainsi qu'il a été dit. Donc, plus la passion sera intense, plus le péché sera grand. Et, par suite, la passion ne diminue pas le péché, mais plutôt elle l'augmente ». — La seconde objection remarque qu' « il en est de la passion mauvaise pour le péché comme de la passion bonne pour le mérite. Or, la passion bonne augmente le mérite : il semble, en effet, qu'un homme mérite d'autant plus qu'il subvient aux besoins du pauvre en vertu d'une plus grande miséricorde. Donc, la passion mauvaise augmentera le péché plutôt que de le diminuer ». — La troisième objection dit que « plus la volonté est intense par laquelle on pèche, plus il semble que le péché est grave. Or, la passion qui pousse la volonté fait que la volonté se porte à son acte avec plus de véhémence. Donc, la passion aggrave le péché ».

L'argument *sed contra* remarque que « la passion même de concupiscence est appelée tentation de la chair. Or, plus un homme est abattu par la tentation, moins il pèche, comme on le voit par saint Augustin (de *la Cité de Dieu*, liv. XIV, ch. XII). Donc, la passion diminue le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « le péché consiste essentiellement dans un acte du libre arbitre, qui est la faculté de la volonté et de la raison. La passion, au contraire, est un mouvement de l'appétit sensible. Or, l'appétit sensible peut se référer au libre arbitre par voie d'antécédence et par voie de conséquence. Par voie d'antécédence, selon que la passion de l'appétit sensible entraîne ou incline la raison et la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut. Par voie de conséquence,

en tant que le mouvement des facultés supérieures, s'il est fort et véhément, rejaillit sur les puissances inférieures. Il ne se peut pas, en effet, que la volonté se porte d'un mouvement intense sur une chose, sans que ne soit excitée quelque passion dans l'appétit sensible. — Si donc on prend la passion selon qu'elle précède l'acte du péché, de cette sorte il est nécessaire qu'elle diminue le péché. Un acte, en effet, est péché, selon qu'il est volontaire et en notre pouvoir. Or, une chose est dite en notre pouvoir, selon que notre volonté et notre raison en sont le principe. Il s'ensuit que plus la raison et la volonté agissent d'elles-mêmes, et non sous l'impulsion de la passion, plus la chose est volontaire et en notre pouvoir. Et pour autant, la passion diminuera le péché dans la mesure où elle diminue le volontaire », au sens de libre [cf. q. 6, art. 7]. — « La passion, au contraire, qui est par voie de conséquence, ne diminue pas le péché, mais plutôt l'augmente ; ou mieux, elle est un signe qu'il est plus grand, en ce sens qu'elle démontre l'intensité de la volonté dans l'acte du péché. Et, dans ce sens, il est vrai que plus un homme pèche avec passion ou concupiscence, plus il pèche ».

L'*ad primum* fait observer que « la passion est cause du péché, du côté de la conversion » au bien muable. « Or, la gravité du péché se prend plutôt du côté de l'aversion ; laquelle est une suite de la conversion » au bien muable ; « mais, d'une façon accidentelle, en dehors de l'intention de celui qui pèche. D'autre part, les causes accidentelles augmentées n'augmentent point l'effet, mais seulement les causes par soi ».

L'*ad secundum* formule une réponse qu'il faut retenir. « La passion bonne qui suit le jugement de la raison augmente le mérite. Mais si elle le précède, en telle sorte que l'homme soit mû à bien agir en vertu de la passion plutôt que par le jugement de la raison, une telle passion diminue la bonté et la louange » ou le mérite « de l'acte ». — Nous voyons, par cette réponse, l'importance souveraine qu'il y a à assurer dans l'homme la maîtrise absolue de la raison. Ce qui fait l'homme, c'est la raison. Et ses actes n'ont de valeur, comme actes moraux, que dans la mesure où la raison les cause.

L'*ad tertium* répond que « si le mouvement de la volonté est plus intense quand il est excité par la passion, il est cependant moins propre à la volonté que si la raison seule mouvait au péché ». — Pour être plus volontaire, l'acte est cependant moins libre [cf. q. 6, art. 7].

La passion qui précède l'acte du péché et le cause en diminue la gravité. — Va-t-elle jusqu'à l'excuser totalement ?

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VII.

Si la passion excuse totalement du péché ?

Trois objections veulent prouver que « la passion excuse totalement du péché ». — La première dit que « tout ce qui cause l'involontaire excuse totalement du péché. Or, la concupiscence de la chair, qui est une certaine passion, cause l'involontaire, selon cette parole de l'épître *aux Galates*, chapitre v (v. 17) : *La chair conspire contre l'esprit pour que vous fassiez cela même que vous ne voulez pas.* Donc, la passion excuse totalement du péché ». — La seconde objection rappelle que « la passion cause une certaine ignorance particulière, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Or, l'ignorance particulière excuse totalement du péché, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 19, art. 6). Donc, la passion excuse totalement du péché ». — La troisième objection observe que « l'infirmité de l'âme est plus grave que l'infirmité du corps. Or, l'infirmité du corps excuse totalement du péché, comme on le voit dans les frénétiques. Donc, à plus forte raison, la passion, qui est l'infirmité de l'âme ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui, « dans son épître *aux Romains*, chapitre vii (v. 5), parle des passions *des péchés*, parce que les passions causent les péchés. Or, cela ne serait pas, si elles excusaient totalement du péché. Donc, les passions n'excusent pas totalement du péché. »

Au corps de l'article, saint Thomas commence par formuler

cette règle : « Un acte qui de sa nature est mauvais n'est excusé totalement de la raison de péché, que s'il est rendu totalement involontaire. Il suit de là que si la passion est telle qu'elle rende l'acte qui suit totalement involontaire, elle excuse totalement du péché ; hors de là, elle n'excuse point totalement. — Et, à ce sujet, il y a deux choses à considérer. La première est qu'une chose peut être volontaire ou en raison d'elle-même, comme si la volonté s'y porte directement, ou en raison de sa cause, comme si la volonté se porte sur la cause et non sur l'effet. Un exemple de ce second cas est l'homme qui volontairement s'enivre : on lui attribuera comme volontaire », mais seulement dans sa cause et non en soi, « ce qu'il commettra en raison de son état d'ivresse. La seconde chose à considérer est qu'une chose » qui d'ailleurs est volontaire », en raison d'elle même et non en raison de sa cause, « est dite volontaire, ou directement ou indirectement : directement, si la volonté s'y porte » par un acte positif ; « indirectement, si la volonté, pouvant l'empêcher, ne l'a pas empêché. — Ainsi donc, pour la question posée, nous devons distinguer. Quelquefois, en effet, la passion est si forte qu'elle enlève totalement l'usage de la raison ; comme on le voit en ceux qui sous le coup de l'amour ou de la colère deviennent fous. Dans ce cas, si la passion fut volontaire au début, l'acte est imputé à péché, parce qu'il est volontaire dans sa cause, comme il a été dit de l'ébriété. Que si la cause n'a pas été un effet de la volonté mais un effet physique comme si quelqu'un par la maladie ou par toute autre cause de ce genre est mis en un tel état de passion qu'il en perd l'usage de la raison, dans ce cas, l'acte est rendu totalement involontaire et par conséquent totalement excusé de la raison de péché. — D'autres fois, la passion n'est point si forte qu'elle interrompe totalement l'usage de la raison. Dans ce cas, la raison peut exclure la passion, en faisant diversion par d'autres pensées ; ou empêcher qu'elle ne réalise son effet ; car les membres ne sont appliqués à l'œuvre » extérieure, quand la raison est en éveil et qu'il s'agit de l'œuvre accomplie sous l'œil de la raison, « que par le consentement de la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 17, art. 9). D'où il suit qu'une telle passion n'excuse pas totalement du péché ».

L'*ad primum* donne une double explication du mot de saint Paul. — « Ces paroles : *pour que vous fassiez cela même que vous ne voulez pas* se doivent entendre, non pas des choses qui se font par l'acte extérieur, mais du mouvement intérieur de concupiscence »; ou des troubles organiques qui ne sont point totalement soumis à l'empire de la raison [Cf. q. 17, art. 7 et 8]; « l'homme, en effet, voudrait ne jamais convoiter le mal. C'est ainsi qu'on entend le passage analogue de l'épître *aux Romains*, chapitre VII (v. 15) : *Le mal que je hais, je le fais.* — On peut aussi rapporter ces paroles à la volonté qui précède la passion; comme on le voit dans les incontinents, qui agissent contre leur volonté » selon qu'elle était hors de la passion, mus qu'ils sont ensuite à agir ainsi « par la concupiscence » qui triomphe de leur premier vouloir.

L'*ad secundum* fait observer que « l'ignorance particulière qui excuse totalement est l'ignorance de la circonstance que quelqu'un n'a pas pu connaître en faisant tout ce qu'il devait. Mais la passion cause l'ignorance du droit en particulier, selon qu'elle empêche l'application de la science commune à l'acte particulier », ainsi qu'il a été expliqué à l'article 2. « Or, cette passion », qui cause une telle ignorance, « la raison a le pouvoir de la repousser, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article); et donc, ici, l'ignorance particulière dont il s'agit, ou le jugement faux qui est porté par la raison, est chose volontaire.

L'*ad tertium* dit que « l'infirmité corporelle est involontaire. Si elle était volontaire, nous raisonnerions pour elle comme pour la passion, ainsi qu'il a été dit de l'ébriété, qui est une sorte d'infirmité corporelle ».

La passion ne peut excuser totalement du péché qui la suit et qu'elle cause, que si, liant la raison, elle en empêche totalement l'usage et si elle-même n'a rien de volontaire. Hors de là, il demeure toujours dans l'acte désordonné qui la suit une certaine raison de péché. — Mais cette raison de péché qui demeure et que d'ailleurs, nous l'avons dit, la passion diminue, peut-elle jamais avoir la raison de péché mortel? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si le péché que cause la passion peut être mortel?

Trois objections veulent prouver que « le péché causé par la passion ne peut pas être mortel ». — La première dit que « le péché véniel se divise contre le péché mortel. Or, le péché qui vient de la faiblesse est véniel, portant en lui une cause de pardon. Puis donc que le péché de passion est un péché de faiblesse, il semble qu'il ne peut pas être mortel ». — La seconde objection note que « l'effet n'est point plus grand que sa cause. Or, la passion ne peut pas être un péché mortel; car dans la sensualité il ne peut pas se trouver de péché mortel, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 74, art. 4). Donc, le péché qui vient de la passion ne peut pas être un péché mortel ». — La troisième objection fait observer que « la passion éloigne de la raison, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (art. 1, 2). Or, c'est à la raison qu'il appartient d'aller vers Dieu ou de se détourner de Lui; et dans ce dernier trait consiste la raison de péché mortel. Donc, le péché qui vient de la passion ne peut pas être mortel ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Romains*, chapitre VII (v. 5), que *les passions des péchés opèrent dans nos membres et y fructifient pour la mort*. Or, c'est là le propre du péché mortel, de fructifier pour la mort. Donc, le péché qui vient de la passion peut être mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 5), consiste dans l'éloignement de la fin dernière qui est Dieu; lequel éloignement est le fait de la raison qui délibère, à laquelle aussi il appartient d'ordonner à la fin. Ce n'est donc que par ce seul mode qu'il peut arriver que l'inclination de l'âme vers une chose incompatible avec la fin dernière n'est pas un péché mortel, que la raison qui délibère ne peut intervenir; ce qui arrive dans les mouvements subits. Or, quand un homme, sous le coup de la

passion, procède à l'acte du péché, ou au consentement délibéré, ceci n'est point une chose subite. Il s'ensuit que la raison peut ici intervenir : elle peut, en effet, ou exclure la passion, ou du moins l'empêcher » d'amener l'acte extérieur, « ainsi qu'il a été dit (art. préc.; q. 10, art. 3, *ad 2um*). Et, par suite, si elle n'intervient pas, on a le péché mortel; comme nous voyons que de nombreux homicides et de nombreux adultères se commettent à cause de la passion ».

Nous ne saurions trop souligner la conclusion de saint Thomas dans cet article et la doctrine si ferme qui résulte de son argumentation. Elle s'impose d'autant plus aujourd'hui que toute une école, plus ou moins influencée par la sensiblerie romantique ou les théories d'une fausse science pathologique, voudrait tellement réduire la responsabilité de l'homme, quand la passion intervient, ce qui arrive dans la plupart des cas, que les faits les plus hideux ou les plus monstrueux ne seraient plus que très rarement des péchés mortels. N'a-t-on pas cité des prédicateurs aveuglés au point d'oser dire, du haut de la chaire chrétienne, que dans les plus grandes villes, où se commettent tant de désordres de toute nature, il pouvait se passer de nombreux jours sans qu'il s'y commît un seul péché mortel. De tels propos seraient eux-mêmes insensés, s'ils n'étaient plus encore criminels au premier chef. C'est, en effet, par de tels enseignements qu'on précipite les âmes, tête baissée, dans le gouffre de l'éternelle damnation. — La vérité évidente, vérité de bon sens en même temps que de foi catholique, est, comme vient de nous l'exposer ici saint Thomas, que tout acte *humain* extérieur ou même tout *consentement formel intérieur*, portant sur un objet quelconque opposé à la loi de Dieu, garde toujours sa raison formelle de péché grave et mortel, quel qu'ait pu être d'ailleurs le mouvement de la passion qui a provoqué cet acte ou ce consentement. Il ne peut y avoir absolument que deux cas excusant du péché mortel, savoir : quand il s'agit de simples mouvements passionnels subits ou instinctifs, prévenant tout jugement de la raison; ou, quand la passion cause un tel trouble organique que l'usage de la raison en est totalement arrêté, auquel cas, si la passion elle-même a été involontaire, il n'y a même plus aucune raison de péché.

L'*ad primum* explique qu' « on parlera de véniel » au sujet du péché, « à un triple titre. — Premièrement, en raison de la cause, selon qu'il a une cause de pardon qui diminue le péché; et, à ce titre, le péché de faiblesse ou d'ignorance est appelé véniel. — Secondement, en raison de son terme; selon que que tout péché devient véniel par la pénitence, c'est-à-dire recevant son pardon. — Troisièmement, en raison de sa nature; comme par exemple une parole oiseuse. C'est seulement ce dernier péché véniel, qui s'oppose au mortel. Et l'objection concluait dans le sens du premier ».

L'*ad secundum* répond que « la passion est cause du péché du côté de la conversion » vers les biens muables. « Or, que le péché soit mortel, cela vient du côté de l'aversion qui suit accidentellement à la conversion », en ce sens que l'intention de celui qui pèche n'est point de se détourner de Dieu, mais seulement d'atteindre tel bien créé, d'où il résulte, en dehors de son intention, qu'il se détourne du bien incréé et qu'il le perd, « ainsi qu'il a été dit (art. 6, *ad 1um*. — Donc, la raison ne suit pas ».

L'*ad tertium* formule à nouveau le point précis de toute cette grande doctrine, savoir que « la raison n'est point toujours totalement empêchée dans son acte par la passion; d'où il suit qu'elle garde son libre arbitre pouvant s'éloigner de Dieu ou aller vers Lui. — Que si l'usage de la raison était totalement enlevé, il n'y aurait déjà plus aucun péché mortel ni véniel », ainsi qu'il a été dit.

La passion peut agir sur la volonté et modifier son action; elle peut même influer sur le jugement pratique de la raison qui présente à la volonté son objet et faire présenter à cette dernière, comme bien à prendre, *hic et nunc*, ce que la raison, dans sa partie supérieure, continue de juger être un mal. Et c'est en cela que consiste le péché de l'homme quand il agit ainsi, d'une action volontaire, ou qu'il donne un consentement intérieur, dans le sens que la passion suggère. Ce péché est appelé justement du nom de péché de faiblesse, et a pour cause l'amour de soi qui se manifeste sous la forme des trois concupiscences. Toutefois, pour être un péché de faiblesse, et bien que sa gravité

s'en trouve diminuée, ce péché ne perd point totalement sa raison de péché, à moins qu'il ne reste plus rien en lui de l'acte humain et volontaire. Que si cette raison de volontaire demeure, et qu'il ne s'agisse point de mouvements subits ou instinctifs, mais d'actes où la raison a pu intervenir et même est intervenue sous forme de consentement ou de commandement plus ou moins explicite, toutes les fois que objet d'un tel acte est en opposition avec la fin dernière qui est Dieu, l'acte de péché est nécessairement un acte de péché mortel. — Tels sont les caractères du péché que cause la passion. Nous avions déja vu ceux du péché que cause l'ignorance. Il ne nous reste plus qu'à étudier le péché de malice dû à la seule volonté.

C'est l'objet de la question qui suit.

QUESTION LXXVIII

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ QUI EST LA MALICE

Saint Thomas introduit la question en ces termes : « De la cause du péché qui se tire du côté de la volonté et qu'on appelle du nom de malice ».

La question comprend quatre articles :

1° Si quelqu'un peut pécher de malice certaine ou à dessein ?
2° Si quiconque pèche d'habitude pèche de malice certaine ?
3° Si quiconque pèche de malice certaine pèche d'habitude ?
4° Si celui qui pèche de malice certaine pèche plus gravement que celui qui pèche par passion ?

De ces quatre articles, le premier traite de l'existence du péché de malice ; le second et le troisième, de sa nature ; le quatrième, de sa gravité.

D'abord, l'existence de ce péché.

Article Premier.

S'il en est qui pèchent de malice certaine ?

Trois objections veulent prouver que « nul ne pèche à dessein » de pécher « ou de malice certaine » et déterminée ou expresse. — La première est que « l'ignorance s'oppose au propos délibéré ou à la malice expresse. Or, *tout homme qui pèche est ignorant*, d'après Aristote (*Éthique*, liv. III, ch. I, n. 14; de S. Th., leç. 3). Et au livre des *Proverbes*, ch. XIV (v. 22), il est dit : *Ils se trompent, ceux qui font le mal.* Donc,

personne ne pèche de malice formelle ». — La seconde objection en appelle à « saint Denys » qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 14, 22), que *nul n'agit en se proposant le mal*. Or, pécher de *malice* semble précisément être cela : *se proposer le mal ;* car ce qui échappe à l'intention ne donne point son nom à l'acte. Donc, nul ne pèche par malice ». — La troisième objection dit que « la malice elle-même est un péché. Si donc la malice était cause de péché, il s'ensuivrait que le péché est cause du péché à l'infini ; ce qui ne peut pas être. Donc, il n'est personne qui pèche par malice ».

L'argument *sed contra* cite le texte de « Job », où il est « dit, ch. XXXIV (v. 27) : *C'est de propos voulu qu'ils se sont éloignés de Dieu, refusant de connaître ses voies*. Or, s'éloigner de Dieu, c'est pécher. Donc, il en est qui pèchent de propos voulu ou de malice formelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser ce principe, que « l'homme, comme du reste tout être quel qu'il soit, a naturellement l'amour du bien. D'où il suit que si son amour se porte au mal, la cause en est dans la corruption ou le désordre de quelques-uns des principes qui sont en lui ; et c'est ainsi, en effet, que le péché se produit dans les choses naturelles », selon que quelques-uns des principes du sujet se trouvent altérés ou corrompus. « D'autre part, les principes des actes humains sont l'intelligence et l'appétit, qu'il s'agisse de l'appétit rationnel qui est la volonté, ou qu'il s'agisse de l'appétit sensible. Par conséquent, le péché, dans les actes humains, se produira quelquefois, sans doute par un défaut de l'intelligence, comme en celui qui pèche par ignorance, et par un défaut de l'appétit sensible, comme pour celui que la passion entraîne, mais aussi par un défaut de la volonté, et ce défaut est son désordre. Or, le désordre de la volonté consiste en ce qu'elle aime d'un amour plus grand ce qui est un moindre bien. D'où il suit que quelqu'un choisira de souffrir dommage dans le bien qu'il aime moins à l'effet de jouir du bien qui est plus aimé ; comme il arrive que quelqu'un veut souffrir l'amputation d'un membre, même sciemment, pour conserver la vie qu'il aime d'un plus grand amour. Et de cette manière, quand une volonté désordon-

née aime quelque bien temporel, comme les richesses ou le plaisir, plus que l'ordre de la raison ou de la loi divine, ou que la charité de Dieu, ou toute autre chose de ce genre, il s'ensuit qu'elle veut souffrir dommage en quelques-uns des biens spirituels pour jouir de quelque bien temporel. Et parce que le mal n'est pas autre chose que la privation d'un bien, on voit que de cette sorte l'homme veut sciemment un mal spirituel, qui est le mal pur et simple, privant du bien spirituel, pour jouir du bien temporel. Et c'est pour cela qu'il est dit pécher de malice certaine, ou de propos voulu, comme choisissant le mal avec connaissance ». — Retenons ces trois mots : choisir le mal avec connaissance. Ils marquent la vraie nature du péché de malice et sa distinction d'avec le péché d'ignorance ou le péché de faiblesse. Dans le péché d'ignorance, en effet, on peut choisir une chose qui est un mal, mais on ne la choisit pas sachant que c'est un mal, ou avec connaissance du mal qu'on choisit. Et dans le péché de faiblesse, s'il y a un certain choix, ce choix est moins libre, influencé qu'il est par la passion ; en telle sorte que c'est plutôt une impulsion qu'un choix. Dans le péché de malice, au contraire, c'est un choix formel ; car rien ne porte la volonté à choisir, sinon sa propre malice, ou le désordre intérieur qui lui fait aimer d'un plus grand amour un moindre bien.

L'*ad primum* doit être soigneusement noté, en raison de la triple ignorance distinguée ici par saint Thomas, distinction qui projette la plus vive clarté sur la question des trois péchés d'ignorance, de faiblesse et de malice. — Il est vrai qu'en tout péché il y a quelque ignorance. Mais « parfois, l'ignorance exclut la science qui fait que quelqu'un sait purement et simplement que la chose qu'il accomplit est mauvaise. Dans ce cas, il est dit pécher par ignorance ». S'il accomplit tel acte, c'est qu'il ignore complètement que cet acte est un péché. — « D'autres fois, l'ignorance exclut la science qui fait que l'homme sait que telle chose est actuellement un mal. C'est le cas de celui qui pèche par passion. » Celui-là sait bien en général que telle chose est un mal ; et il le sait même, d'une science spéculative, au moment où il agit ; car il garde dans son esprit la majeure de l'argument sous laquelle il devrait conclure que l'acte qu'il accomplit est un

mal. Mais, sa science pratique est construite sous une autre majeure, en vertu de laquelle il conclut, *hic et nunc*, que telle chose est pour lui un bien. Il ne pense pas, de fait, à la raison de mal, quand il agit. Aveuglé par sa passion, il écarte la pensée de cette raison de mal et ne s'arrête qu'à la raison de bien qui se trouve pour lui *hic et nunc* dans cet acte. — « D'autres fois, l'ignorance exclut la science qui fait que quelqu'un sait qu'un mal ne doit pas être encouru pour se procurer un bien, laissant cependant la science par laquelle ce quelqu'un sait que telle chose est un mal même présentement. C'est le cas de celui qui pèche de malice formelle ». Celui qui péchait par passion, écartait de son esprit la pensée que telle chose fût un mal et ne considérait que la raison qui pouvait la lui faire tenir pour un bien. Et sans doute il ne parvenait pas à s'aveugler complètement, d'une façon pure et simple; car il lui restait la lumière spéculative qui lui aurait permis de s'éclairer s'il n'avait pas été sous le coup de la passion: mais il s'aveuglait complètement au point de vue pratique, se persuadant que *pour le moment* son bien pur et simple était dans cet acte. Celui qui pèche par malice n'écarte point de son esprit la pensée que telle chose est un mal. Au contraire, il envisage froidement cette pensée; et, parce que sa volonté est fixée dans la préférence du bien moindre, il encourt de gaîté de cœur, si l'on peut ainsi dire, la perte du bien plus grand, en quoi consiste la raison de mal. Et il est très vrai que même alors il y a une certaine ignorance en celui qui pèche. Car si sa raison était éclairée de la pleine lumière pratique, jamais il ne prononcerait ce jugement qu'*il faut prendre ce bien moindre* alors qu'il entraîne la perte d'un bien infiniment plus grand. Son ignorance même a quelque chose de monstrueux, puisqu'elle lui fait porter un jugement aussi insensé. Mais cette ignorance ne porte point sur le vrai caractère moral de l'acte qu'il accomplit. Il sait d'une science actuelle, et *qui garde, au moment où il choisit, toute sa clarté*, que cet acte est un vrai mal; et *il s'y porte quand même*. C'est en cela qu'est son péché de malice.

L'*ad secundum* complète cette doctrine très délicate. Il répond que « le mal ne peut pas être voulu pour lui-même; mais il peut être voulu pour éviter un autre mal ou pour obtenir un autre

bien, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et, dans ce cas, il est très vrai que le pécheur choisirait d'avoir le bien qu'il poursuit, sans souffrir du dommage en un autre bien » d'ailleurs plus grand, *si la chose était possible*. « C'est ainsi que le débauché voudrait jouir du plaisir sans offenser Dieu. Mais des deux mis en face » et froidement pesés dans son esprit — à la différence du passionné qui ne considère actuellement et n'est, en fait, amené à considérer que l'un des deux — « il préfère pécher, encourant l'offense de Dieu, plutôt que de laisser le plaisir ». Et, sans doute, le passionné aussi offense Dieu en cédant à sa passion. Mais il le fait, en quelque sorte, sans se l'avouer à lui-même, ôtant même cette pensée de devant son esprit, ou plutôt son esprit en étant détourné par la passion. Celui qui pèche par malice, au contraire, se l'avoue à lui-même, et sciemment, soit qu'il ait encore cette pensée devant son esprit, soit qu'il l'ait écartée lui-même pour agir plus librement, il se prononce, dans un choix très délibéré, pour le bien moindre, mais qui lui plaît davantage, *à l'exclusion de l'autre*.

L'*ad tertium* fait observer que « la malice dont quelqu'un est dit pécher, se peut entendre de la malice habituelle, selon que l'habitus mauvais est appelé *malice* par Aristote (*Éthique*, livre II, ch. VI, n. 15; de S. Th., leç. 7), comme l'habitus bon est appelé *vertu*. Et, en ce sens, on dira de quelqu'un qu'il pèche de malice, parce qu'il pèche d'inclination habituelle ». C'est le péché d'habitude. — « On peut aussi l'entendre de la malice actuelle. Soit que l'élection elle-même du mal soit appelée malice; et dans ce sens, on dira de quelqu'un qu'il pèche par malice, en tant qu'il pèche par choix du mal. Soit qu'on appelle malice, quelque faute précédente, qui est le principe de la faute qui suit, comme si quelqu'un diminue par jalousie la grâce qui est dans son frère. Dans ce cas, le même n'est point cause de soi-même; mais l'acte intérieur est cause de l'acte extérieur. De même, un péché est cause d'un autre péché; mais non à l'infini », comme le voulait l'objection; « parce qu'on aboutit à un premier péché qui n'a point pour cause un autre péché, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut » (q. 75, art. 4, *ad 3um*; I p., q. 49, art. 1, *ad 3um*).

L'homme peut pécher de malice certaine. Il peut se porter, par sa volonté, à une chose qui n'est point son vrai bien, non seulement par ignorance et parce qu'il croit que cette chose est son vrai bien, ou par passion et parce qu'il est momentanément aveuglé sur son véritable bien, mais le sachant et le voulant, uniquement parce que sa volonté dépravée lui fait choisir de deux biens en présence celui qu'il reconnaît être en soi un moindre bien mais que sa volonté préfère. — Ce péché de malice paraît avoir un rapport très spécial au péché d'inclination perverse, au sens habituel de ces mots. Saint Thomas va maintenant étudier ce rapport. Et, à ce sujet, il se demande deux choses : si tout péché qui procède d'un habitus mauvais est un péché de malice ; et si tout péché de malice procède d'un habitus mauvais. — D'abord le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit :

Article II.

Si quiconque pèche en vertu d'un habitus pèche de malice certaine?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point quiconque pèche en vertu d'un habitus, qui pèche de malice certaine ». — La première dit que « le péché de malice certaine semble être particulièrement grave. Or, il arrive que l'homme, en vertu d'un habitus, commet un péché léger; comme s'il dit une parole oiseuse. Donc, tout péché qui provient de l'habitude n'est pas un péché de malice certaine ». — La seconde objection fait observer que « *les actes qui procèdent d'un habitus sont semblables aux actes qui ont engendré cet habitus,* comme il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, les actes qui précèdent l'habitus vicieux ne sont point de malice certaine. Donc, les péchés aussi qui procèdent de cet habitus ne le sont pas ». — La troisième objection remarque que « dans les choses où l'homme pèche par malice, il se réjouit du mal quand il l'a fait, selon cette parole des *Proverbes*, chapitre II (v. 14) : *Ils se réjouissent quand ils ont mal fait et ils exultent*

dans les choses les plus mauvaises. Et cela, parce que tout être se complaît dans l'obtention de ce qu'il poursuivait. Or, ceux qui pèchent en vertu d'un habitus » vicieux, « éprouvent de la douleur après avoir péché; car *les pervers*, ou ceux qui ont un habitus vicieux, *sont remplis de repentir*, comme il est dit au neuvième livre de l'*Éthique* (ch. IV, n. 10; de S. Th., leç. 4). Donc, les péchés qui proviennent d'un habitus ne sont point des péchés de malice formelle ».

L'argument *sed contra* observe simplement que « le péché de malice certaine est dit être celui qui provient du choix du mal. Or, tout être est porté à choisir ce à quoi il est incliné par son propre habitus; comme il est dit au sixième livre de l'*Éthique* (ch. II, n. 4; de S. Th., leç. 2), de l'habitus vertueux. Donc, le péché qui provient de l'habitus est un péché de malice certaine ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par faire remarquer que « pécher en ayant un habitus n'est point une même chose que pécher en vertu de cet habitus. C'est qu'en effet, user de l'habitus qu'on a n'est point chose nécessaire; cela demeure au pouvoir du sujet qui a cet habitus. Si bien que l'habitus se définit : *ce dont on use comme on veut*. Il suit de là qu'il peut arriver que quelqu'un ayant un habitus vicieux, produise un acte de vertu, parce que la raison n'est point totalement gâtée par l'habitus mauvais, mais il y demeure encore quelque chose de sain qui fait que le pécheur peut produire des actes appartenant au genre de la vertu. Et, de même, il peut arriver que quelqu'un en qui se trouve l'habitus vicieux, agira parfois, non en vertu de cet habitus, mais sous le coup de quelque passion qui sera survenue, ou aussi par ignorance. Mais, toutes les fois qu'il use de son habitus vicieux », et agit en vertu de cet habitus, « il est nécessaire qu'il pèche de malice certaine. C'est qu'en effet, quiconque possède un habitus ne peut pas ne pas trouver bon ce qui lui convient en raison de cet habitus; car cela lui est devenu en quelque sorte connaturel, la coutume et l'habitus se changeant en une sorte de nature. D'autre part, ce qui convient à quelqu'un selon un habitus vicieux est ce qui exclut le bien spirituel. Il s'ensuivra donc que l'homme choisira le mal spirituel pour obtenir le bien qui lui convient selon son habitus. Et cela même est

le péché de malice certaine. Donc, il est manifeste que quiconque pèche en vertu de son habitus » mauvais ou vicieux, « pèche du péché de malice formelle ».

L'*ad primum* fait une déclaration très importante. « Les péchés véniels, dit saint Thomas, n'excluent pas le bien spirituel qui est la grâce de Dieu ou la charité. Et, par suite, on ne les dit pas un mal pur et simple, mais à un certain titre seulement. Aussi bien les habitus qui leur correspondent ne sont point mauvais » ou vicieux « au sens pur et simple ; ils ne le sont que *secundum quid* ». — Il ne s'agit donc ici que des habitus qui sont le principe d'actes portant sur des objets intrinsèquement opposés au bien de la grâce ou de la charité.

L'*ad secundum* accorde que « les actes qui procèdent des habitus sont semblables, au point de vue spécifique, aux actes qui précèdent l'habitus et qui l'engendrent ; mais ils en diffèrent comme le parfait diffère de l'imparfait. Et c'est là précisément la différence du péché de malice certaine par rapport au péché qui se commet par passion ».

L'*ad tertium* nous donne une explication très intéressante de l'état d'âme du pécheur, même du pécheur de malice, après son péché. — « Celui qui pèche en vertu de son habitus se réjouit toujours de ce qu'il fait en vertu de cet habitus tout autant qu'il en use. Mais parce qu'il peut n'en pas user et par la raison, qui n'est point totalement gâtée, méditer autre chose, il se peut que n'usant plus de son habitus il s'afflige de ce qu'il a fait en vertu de cet habitus. — Toutefois, ajoute saint Thomas, la plupart du temps ceux qui se repentent ainsi de leur péché, le font, non point parce que le péché en lui-même leur déplaît, mais en raison de quelque désavantage qui résulte pour eux de leur péché ».

La doctrine de l'article que nous venons de lire, jointe à la doctrine de l'article précédent, est ainsi expliquée, en termes d'une merveilleuse clarté, par saint Thomas, dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 3, art. 12 : « Qu'un homme veuille à ce point jouir d'un bien fini, qu'il ne laisse pas de se détourner du Bien infini, cela peut arriver d'une double manière. D'abord,

parce qu'il ne sait point qu'à ce bien fini est attachée la perte du Bien infini; et, dans ce cas, il est dit pécher par ignorance. D'une autre manière, parce qu'il y a quelque chose en lui qui incline sa volonté vers ce bien. Or, une chose peut se trouver inclinée vers une autre, aussi d'une double manière : comme subissant l'action d'un autre, et c'est ainsi que la pierre est lancée en haut; ou par sa forme propre, et alors, d'elle-même elle y sera inclinée, comme c'est d'elle-même que la pierre tombe. De même, pour la volonté. Elle se trouve inclinée au bien fini qu'accompagne la difformité du péché, parfois en raison de quelque passion » qui agit momentanément sur elle; « et dans ce cas elle est dite pécher par faiblesse ou par infirmité. D'autres fois, elle est ainsi inclinée en vertu de quelque habitus, quand, par la coutume d'être inclinée vers ce bien-là, cela lui est passé comme en habitude et en nature; et, dans ce cas, par son propre mouvement, sans qu'aucune passion agisse sur elle, elle s'y trouve inclinée. Et c'est là, le péché d'élection, ou de propos voulu, ou de science certaine, ou aussi de malice ». — Mais s'il est manifeste que tout péché d'habitude est un péché de malice, au sens expliqué, pouvons-nous dire que tout péché de malice est un péché d'habitude. — Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si celui qui pèche de malice certaine pèche par habitude?

Trois objections veulent prouver que « quiconque pèche de malice certaine pèche par habitude ». — La première en appelle à « Aristote », qui « dit, au cinquième livre de l'*Éthique* (ch. VI, n. 1, 2; de S. Th., leç. 11), que quiconque fait des choses injustes ne les fait pas comme celui qui est injuste, savoir, par choix, mais seulement celui qui a l'habitus » d'injustice. « Or, pécher de malice certaine, c'est pécher par choix du mal, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc, pécher de malice certaine n'est le fait que de celui qui a l'habitus ». — La seconde objection cite « Origène », qui « dit, au premier livre du *Peri Archon* (ch. III), que *ce n'est*

pas d'une façon subite que quelqu'un se perd ou tombe, mais il est nécessaire que petit à petit et successivement il défaille. Or, il n'est pas de plus grande chute que de pécher par malice. Donc, ce n'est point tout de suite et dès le début, mais par une longue coutume d'où peut résulter l'habitus, que quelqu'un en arrive à pécher de malice certaine ». — La troisième objection rappelle que « toutes les fois que quelqu'un pèche de malice certaine, il faut que sa volonté d'elle-même s'incline au mal qu'il choisit. Or, la nature de la puissance n'incline point l'homme au mal, mais plutôt au bien. Donc, il faut, s'il choisit le mal, que ce soit en vertu de quelque chose qui sera survenu, ou la passion, ou l'habitus. Puis donc que s'il pèche par passion, il ne pèche point par malice, mais par faiblesse, ainsi qu'il a été dit (q. 77, art. 3), il s'ensuit que toutes les fois que quelqu'un pèche par malice, il pèche nécessairement par habitude ». Cette objection est d'un intérêt exceptionnel, et va motiver pour la plus grande part l'explication du corps de l'article.

L'argument *sed contra* dit que « l'habitus mauvais est au choix du mal ce que l'habitus bon est au choix du bien. Or, il arrive parfois que quelqu'un n'ayant point l'habitus de la vertu choisit ce qui est le bien de la vertu. Donc, pareillement il se pourra que parfois celui qui n'a point l'habitus vicieux choisisse le mal, ce qui est pécher de malice certaine ». Cet argument est trop absolu ; et saint Thomas y fera une réponse que le corps de l'article va formuler lui-même.

Au corps de l'article, en effet, saint Thomas nous avertit qu' « il n'en est point de la volonté pour le mal comme il en est d'elle pour le bien. Par la nature de sa puissance, elle est inclinée au bien de la raison, comme à son objet propre ; et c'est pour cela que tout péché est dit contre nature. Donc, que la volonté dans son choix se trouve inclinée à un certain mal, il faut que cela vienne d'ailleurs. Et parfois cela provient d'un défaut de la raison ; comme si quelqu'un pèche par ignorance. D'autres fois, cela provient d'une impulsion de l'appétit sensible, comme il arrive en celui qui pèche par passion. Mais ni l'un ni l'autre ne constitue le péché de malice certaine ; lequel se produit seulement quand la volonté elle-même, d'elle-même, se meut au mal ». Nous

reconnaissons jusqu'ici l'exposé si lumineux que nous reproduisions tout à l'heure en l'empruntant à la question *du Mal*. Saint Thomas poursuit : Or, que la volonté elle-même, d'elle-même, se meuve ainsi au mal, « cela peut se produire d'une double manière. — D'abord, parce que l'homme a une disposition corrompue qui l'incline au mal, en telle sorte que selon cette disposition un certain mal devient à l'homme comme chose qui lui convient et qui est semblable à lui, si bien que la volonté, en raison de cette convenance, se portera à ce mal comme à un bien ; car tout être tend par lui-même à ce qui lui convient. Une telle disposition corrompue, ou bien est quelque habitus acquis par la coutume qui se change en nature, ou bien une certaine disposition maladive du côté du corps, comme il arrive que certains hommes ont certaines inclinations naturelles à certains péchés en raison d'une corruption de la nature existant en eux. — D'une autre manière, il arrive que la volonté, par elle-même, tend à un certain mal, par l'éloignement de ce qui serait un obstacle à ce mal. Si, par exemple, on suppose quelqu'un qui est détourné du péché, non point parce que le péché par lui-même lui déplaît, mais par l'espoir de la vie éternelle ou par la crainte de l'enfer, dès qu'il écarte l'espérance par le désespoir ou la crainte par la présomption, il s'ensuit qu'il pèche de malice expresse, comme n'ayant plus aucun frein ».

On aura remarqué la portée exceptionnelle de cette seconde partie du corps de l'article, où saint Thomas nous précise la nature du péché de malice. — Il y a comme deux ordres qui sont touchés là par saint Thomas : l'ordre naturel ; et l'ordre surnaturel. La volonté, par elle-même, en vertu de sa seule nature de puissance volitive ou appétitive rationnelle dans ce sujet qui est l'homme, composé de corps et d'âme, est faite pour vouloir le bien de ce sujet selon que la raison le lui présente. Il s'ensuit que même sans aucun habitus surajouté en elle, elle voudra toujours ce bien-là, *tel que le requiert la nature complète du sujet pour lequel elle veut*. Il n'est donc point possible qu'elle veuille ce qui est un mal pour ce sujet, à moins que la raison ne la trompe ; ou *à moins qu'une disposition existant dans le sujet et modifiant ce sujet dans un sens qui n'est point ce que deman-*

derait la perfection vraie de sa nature complète, ne porte la volonté à tenir pour un bien du sujet ce qui en réalité ne l'est pas. Cette disposition maladive peut être momentanée ou habituelle. Momentanée, c'est le mouvement actuel de l'appétit sensible ou la passion. Habituelle, ce sera, dans l'appétit sensible et jusque dans les organes du corps l'habitus vicieux laissé par la fréquence des mouvements passionnels et des actes qui les suivent. Ce pourra être, dans le corps, antérieurement même à tout acte défectueux de l'appétit sensible, une disposition troublant l'harmonie de sa nature et le prédisposant à tenir pour le bien du sujet ce qui en réalité est son mal. Dans l'ordre surnaturel, il est des biens d'ordre naturel qui peuvent devenir un mal, s'ils sont défendus par Dieu. Ici, la volonté du sujet n'a rien par sa nature qui puisse l'incliner dans un sens ou dans l'autre. Mais, auprès d'elle, ou par mode d'habitus surajoutés en elle, il pourra se trouver des principes qui la détourneront de ce qui en réalité serait un mal pour le sujet. Que si elle-même par sa faute écarte ces principes surajoutés, elle n'a plus de frein qui la retienne de se porter sur les biens d'ordre naturel qui deviennent un vrai mal pour le sujet, en raison de sa destination à l'ordre surnaturel.

« Par où l'on voit, conclut saint Thomas, que le péché qui a pour cause la malice formelle, présuppose toujours dans l'homme un certain désordre, lequel cependant n'est point toujours un habitus » vicieux. « D'où il suit qu'il n'est point nécessaire que quiconque pèche de malice certaine » et non d'ignorance ou de passion, « pèche par habitude ».

L'*ad primum* fait observer que « agir comme agit celui qui a l'habitus d'injustice, n'est pas seulement accomplir des choses injustes, même par malice certaine » ou par choix ; « c'est encore les accomplir en s'y complaisant et sans protestation notable de la raison. Chose qui n'arrive qu'en celui qui en effet a l'habitus vicieux ».

L'*ad secundum* accorde bien que « ce n'est point tout de suite » ou sans quelque chose qui précède, « que quelqu'un tombe dans le péché de malice ; et il faut que quelque chose soit présupposé ; mais ceci n'est point toujours un habitus » vicieux

causé par des actes mauvais préalables que le sujet lui-même aurait accomplis, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répète que « ce par quoi la volonté est inclinée au mal n'est pas toujours l'habitus de la passion ; ce peuvent être aussi certaines autres choses, ainsi qu'il a été dit ». Nous avons expliqué, en effet, que tout ce qui, dans le sujet au compte duquel la volonté veut, est une modification contraire à la vraie disposition naturelle du sujet, tout cela devient un principe de trouble ou d'altération pour la volonté de ce sujet. Car l'inclination qu'est la volonté est comme la résultante de toutes les dispositions qui sont dans le sujet. C'est là un point de doctrine extrêmement important, très nettement souligné ici par Cajétan dans le commentaire de cet article, et qui projette les plus vives clartés sur ce mystère d'ailleurs insondable qu'est notre faculté de vouloir.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'argument *sed contra* était trop absolu. Saint Thomas y répond dans un *ad quartum.* « Il n'en est pas du choix du mal comme du choix du bien », ainsi que l'argument le supposait à tort. « Car le mal n'est jamais sans le bien de la nature; tandis que le bien peut être sans le mal de la faute d'une manière parfaite ». Donc, on peut choisir le bien, sans que rien soit intervenu dans le sujet et en vertu de sa seule nature préalable, inclinant dans ce sens-là ; mais on ne peut choisir le mal sans que la nature ait été en quelque sorte gâtée, par quelque chose qui aura précédé en elle, de l'une ou de l'autre des manières que nous avons marquées au corps de l'article.

Tout péché d'habitude est un péché de malice. Mais tout péché de malice n'est pas nécessairement un péché d'habitude. Il suffit, pour avoir le péché de malice, d'une disposition défectueuse dans le sujet, en quelque manière et sous quelque forme que cette disposition s'y trouve, sans qu'il soit besoin qu'elle soit l'effet, par mode d'habitus vicieux, d'actes moralement mauvais produits par le sujet lui-même. Il se pourra d'ailleurs que tel acte du sujet écarte de lui ce qui pourrait l'arrêter de se porter au mal. Et, dans ce cas, le péché de malice pourra s'en-

suivre, sans qu'il soit besoin d'autre disposition dans le sujet. — Ce péché de malice, dont nous connaissons maintenant la nature et les conditions, est-il plus grave que le péché qui est dû à la passion? C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article IV.

Si celui qui pèche de malice certaine pèche plus gravement que celui qui pèche par passion?

Trois objections veulent prouver que « celui qui pèche de malice certaine ne pèche pas plus gravement que celui qui pèche par passion ». — La première arguë de ce que « l'ignorance excuse du péché en tout ou en partie. Or, l'ignorance est plus grande en celui qui pèche par malice qu'elle ne l'est en celui qui pèche par passion. Car celui qui pèche par malice erre sur le principe, ce qui est la plus grande de toutes les erreurs, comme le dit Aristote, au septième livre de l'*Éthique* » (ch. VIII, n. 4; de S. Th., leç. 8), et comme nous l'avons noté nous-mêmes plus haut (art. I, *ad 1um*) : « sa pensée, en effet, se trompe sur la fin, qui a raison de principe dans les choses de l'action. Par conséquent, celui qui pèche de malice certaine doit être plus excusé de péché que celui qui pèche par passion ». — La seconde objection dit que « plus un homme est poussé à pécher, moins il pèche; comme on le voit par celui qu'une passion plus impétueuse jette dans le mal du péché. Or, celui qui pèche de malice certaine est poussé à pécher par l'habitus, dont l'impulsion est plus forte que celle de la passion. Donc, celui qui pèche par habitude pèche moins que celui qui pèche par passion ». — La troisième objection rappelle que « pécher de malice certaine, c'est pécher par choix du mal. Or, celui qui pèche par passion fait aussi acte de choix à l'endroit du mal. Donc celui qui pèche par passion ne pèche pas moins que celui qui pèche par malice ».

L'argument *sed contra* observe que « le péché qui est commis de propos voulu mérite par là-même une peine plus grande, selon cette parole de *Job*, ch. XXXIV (v. 26, 27) : *Il frappe comme des impies, dans le lieu où on les voit, ceux qui à dessein*

se sont détournés de Lui. Or, la peine n'est accrue que parce que le péché est plus grave. Donc le péché est aggravé du fait qu'il procède de la malice ou de propos voulu ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le péché qui provient de la malice expresse est plus grave que le péché causé par la passion ; et cela pour une triple raison. — D'abord, parce que le péché étant principalement dans la volonté, plus le mouvement du péché est propre à la volonté, plus le péché est grave, toutes choses égales d'ailleurs. Or, si quelqu'un pèche de malice certaine, le mouvement du péché est davantage propre à la volonté, qui se meut d'elle-même au mal, qu'il ne l'est quand on pèche par passion où la volonté est comme mue à pécher par une sorte d'impulsion extrinsèque. D'où il suit que le péché est aggravé du fait qu'il procède de la malice; et d'autant plus que la malice sera plus grande. Au contraire, il est diminué du fait qu'il procède de la passion; et d'autant plus que la passion sera plus véhémente. — Secondement, parce que la passion qui incline la volonté à pécher passe vite; et, par là, l'homme revient à son bon propos, se repentant de son péché. L'habitus, au contraire, qui fait que l'homme pèche par malice est une qualité qui demeure; et voilà pourquoi celui qui pèche par malice pèche plus longtemps. Aussi bien Aristote, dans le septième livre de l'*Éthique* (ch. VIII, n. 1; de S. Th., leç. 8) compare l'intempérant, qui pèche par malice, à l'infirme qui est toujours malade, et l'incontinent, qui pèche par passion, à celui dont le mal est intermittent. — Troisièmement, parce que celui qui pèche de malice certaine est mal disposé par rapport à la fin, qui a raison de principe dans les choses de l'action. D'où il suit que son mal est plus dangereux que celui du pécheur qui est poussé par la passion, lequel veut d'ordinaire tendre à la fin qui est bonne, bien que cette volonté soit interrompue momentanément par la passion. Le mal, en effet, qui porte sur le principe est toujours ce qu'il y a de pire. — Par où l'on voit que le péché qui provient de la malice est plus grave que celui qui a pour cause la passion ».

L'*ad primum* répond que « l'ignorance d'élection » ou l'ignorance qui est essentielle à tout choix mauvais, « sur laquelle

porte l'objection, ni n'excuse ni ne diminue le péché »; elle le constitue et lui est essentielle, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 3, 4). Et, par suite, il n'y a pas à conclure qu'une telle ignorance, si elle est plus grande, fasse que le péché est moindre ». Elle fait bien plutôt qu'il est plus grand, ainsi que nous l'avons marqué dans la troisième raison du corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer que « l'impulsion qui vient de la passion est comme d'un principe extérieur par rapport à la volonté », en ce sens qu'il y a là un mouvement positif antérieur à la volonté. « Par l'habitus, au contraire, elle est inclinée comme par un principe intérieur »; car ici le mouvement *naît* dans la volonté, en raison de la disposition du sujet pour lequel elle doit vouloir, sans qu'un mouvement préalable dû à un autre principe appétitif la sollicite et la fasse vouloir. « D'où il suit que la raison n'est pas la même ».

L'*ad tertium* dit qu' « autre chose est pécher en choisissant » ou avec choix, « et autre chose pécher par choix. Celui qui pèche par passion, pèche en choisissant, mais non par choix; car le choix n'est pas en lui *le premier principe* du péché; il est plutôt amené, par la passion, à choisir ce qu'il ne choisirait point s'il était hors de la passion. Au contraire, celui qui pèche de malice certaine choisit le mal de lui-même, de la manière qui a été dite (au cours de toute cette question). Et voilà pourquoi l'élection est en lui le principe du péché. Et c'est pour cela qu'il est dit pécher » par choix ou « en vertu de l'élection ».

Parmi les causes du péché, il en est qui sont dans l'homme lui-même. Ce sont, dans son esprit, l'ignorance; dans son cœur, les passions; dans sa volonté, le goût dépravé. De ces trois sortes de causes intérieures, l'une, l'ignorance, de soi, enlève la raison du péché; la seconde, la passion, la diminue; la troisième, la dépravation de la volonté, en constitue la malice la plus formelle. — Nous devons maintenant étudier « les causes extérieures du péché : d'abord, du côté de Dieu (q. 79); puis, du côté du démon (q. 80); enfin, du côté de l'homme » (q. 81-83). — Du côté de Dieu. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXIX

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ DU COTÉ DE DIEU

Cette question comprend quatre articles :

1° Si Dieu est cause du péché ?
2° Si l'acte du péché est de Dieu ?
3° Si Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement ?
4° Si ces deux choses sont ordonnées au salut de ceux qui sont aveuglés et endurcis ?

Les deux premiers de ces quatre articles traitent du péché proprement dit ; les deux autres, de certaines choses qui se rattachent au péché. — Par rapport au péché proprement dit, il est question : premièrement, de la raison de mal dans le péché ; secondement, de la raison d'acte. — D'abord, de la raison de mal.

Article Premier.

Si Dieu est la cause du péché ?

Quatre objections veulent prouver que « Dieu est la cause du péché ». — La première cite le texte fameux de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, dans son épître *aux Romains*, ch. I (v. 28) : *Dieu les a livrés au sens réprouvé pour qu'ils fassent ce qui ne convient pas*. Et la glose, au même endroit, dit que *Dieu agit dans les cœurs des hommes, inclinant leurs volontés à tout ce qui lui plaît, soit au bien, soit au mal*. Or, faire ce qui ne convient pas, et être incliné par sa volonté au mal, c'est pécher. Donc, Dieu est cause du péché pour les hommes ». — La seconde objection cite le texte de « *la Sagesse* » où il est « dit, ch. XIV

(v. 11) : *Les créatures de Dieu ont été faites en haine et en tentation pour les âmes des hommes.* Or, la tentation signifie la provocation à pécher. Puis donc que les créatures n'ont été faites que par Dieu, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 44, art. 1; q. 65, art. 1), il semble que Dieu soit la cause du péché, provoquant les hommes à pécher ». — La troisième objection dit que « tout ce qui est cause de la cause est cause de l'effet. Or, Dieu est cause du libre arbitre qui est la cause du péché. Donc, Il est cause du péché ». — La quatrième objection fait observer que « tout mal est opposé au bien. Or, il ne répugne pas à la bonté divine que Dieu Lui-même soit cause du mal de peine. Car, de ce mal, il est dit au livre d'Isaïe, ch. XLV (v. 7), que Dieu *crée le mal;* et dans Amos, ch. III (v. 6) : *Y a-t-il quelque mal dans la cité que Dieu n'ait point fait?* Donc, il ne répugne pas non plus à la divine bonté que Dieu soit la cause du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle encore au livre de « *la Sagesse* », qui « dit, ch. XI (v. 25), en parlant de Dieu : *Il ne hait aucune des choses qu'Il a faites.* Or, Dieu hait le péché, selon cette autre parole de la *Sagesse*, ch. XIV (v. 9), *Dieu a en haine l'impie et son impiété.* Donc, Dieu n'est pas la cause du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « c'est d'une double manière que l'homme est la cause du péché pour lui ou pour les autres. D'abord, directement, inclinant sa volonté ou celle des autres à pécher. Ensuite, indirectement, quand il ne retire pas quelqu'un du péché; aussi bien est-il dit, dans Ézéchiel, ch. III (v. 18) : *Si tu n'as pas dit à l'impie : tu mourras de mort; je redemanderai son sang de ta main* ». — De la première manière, ou « directement, Dieu ne peut pas être cause du péché ni en Lui ni dans les autres. C'est qu'en effet tout péché consiste dans l'éloignement de l'ordre qui tend à Lui comme à la fin. Or, Dieu incline toutes choses et ordonne toutes choses vers Lui comme vers leur fin dernière, selon que le dit saint Denys, chapitre I des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 3). Il s'ensuit qu'il est impossible qu'Il soit pour Lui-même ou pour d'autres la cause qui les fait se détourner de l'ordre qui tend vers Lui. Et, par suite, Il ne peut pas directement être cause du

péché. — Il ne le peut pas non plus indirectement. Il est vrai que Dieu n'accorde pas à certains hommes les secours pour éviter le péché qui feraient qu'ils l'éviteraient si Dieu les leur accordait. Mais Il fait tout cela selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, étant Lui-même la sagesse et la justice. Dès lors, on ne lui imputera point à Lui-même qu'un autre pèche comme à la cause de ce péché ; pas plus que le pilote n'est dit être la cause du naufrage d'un navire du fait qu'il ne le gouverne pas, à moins qu'il ne retire sa direction quand il peut et doit gouverner ce navire. — Et l'on voit par là que Dieu n'est en aucune manière cause du péché ».

Le péché, à le prendre sous sa raison formelle de péché, consiste dans un désordre. Et ce désordre se dit par rapport à la fin dernière suprême qui est Dieu. Comme d'autre part il est absolument impossible que Dieu fasse quoi que ce soit si ce n'est en l'ordonnant à Lui comme à sa fin dernière (cf. I p., q. 44, art. 4), il est tout à fait impossible que Dieu induise à pécher un être quelconque. Que s'il permet que certains sujets tombent dans le péché, c'est toujours selon l'ordre de sa sagesse et de sa justice, qui aboutit lui-même, en fin de compte, à la manifestation de sa bonté ou à sa gloire, fin unique de tout ce que Dieu accomplit directement ou indirectement, par mode de volonté positive ou de volonté permissive. Il n'y a donc pas à parler de causalité de la part de Dieu, à l'endroit du péché, en tant que tel, sous quelque forme ou en quelque sens que l'on puisse prendre le mot cause, s'il s'agit de cause proprement dite ou responsable. Dieu n'est en rien ni en aucune manière cause du péché. Ceci doit être mis hors de tout doute. — Et, en effet, le concile de Trente l'a défini contre les calvinistes, qui avaient affirmé la doctrine monstrueuse de Dieu auteur du mal au même titre que du bien. « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire ses voies mauvaises, mais que Dieu accomplit les œuvres mauvaises comme les bonnes, non point seulement par mode de permission, mais même au sens propre et par soi, en telle sorte que la trahison de Judas n'est pas moins son œuvre propre que la vocation de saint Paul, — qu'il soit anathème ».

L'*ad primum* répond que « pour la parole de l'Apôtre, la solu-

tion résulte du texte lui-même. Si, en effet, Dieu livre certains hommes à leur sens réprouvé, c'est donc qu'ils ont déjà le sens réprouvé de faire ce qu ne convient pas. Et Dieu est dit les livrer à ce sens réprouvé, en tant qu'Il ne les empêche point de suivre ce sens réprouvé; comme nous-mêmes sommes dits exposer ceux que nous ne protégeons pas », chose qui peut avoir lieu sans aucune responsabilité ou véritable causalité de notre part, si, en effet, nous n'avons pas à les protéger, bien que physiquement nous le puissions [cf. q. 6, art. 3]. — « Quant à ce que dit saint Augustin, au livre *De la grâce et du libre arbitre* (ch. XXI), d'où est tirée la glose, que *Dieu incline les volontés des hommes au bien et au mal*, il faut l'entendre en ce sens que Dieu incline directement la volonté au bien, et au mal en tant qu'Il n'y fait pas obstacle, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Avec ceci d'ailleurs que si Dieu en agit de la sorte, c'est en punition d'un premier péché qui aura précédé ». Il est bien vrai que même le premier péché ne se fût jamais produit, si Dieu avait voulu l'empêcher. Mais autre est la raison qui lui fait permettre le premier péché, autre la raison qui lui fait supprimer certains secours en punition de ce premier péché. Dans le premier cas, il n'y a jamais, comme dans le second, une raison de châtiment.

L'*ad secundum* explique que « s'il est dit que *les créatures de Dieu ont été faites en haine et en tentation pour l'âme des hommes*, la préposition *en* n'a pas le sens de cause, mais le sens d'ordre de succession. Dieu n'a point fait les créatures pour le mal des hommes; mais si elles le sont devenues, c'est par le manque de sagesse des hommes. Et voilà pourquoi le texte ajoute : *un piège pour les pieds des insensés;* lesquels, par leur manque de sagesse, usent des créatures pour une autre fin que celle qui doit être la leur ».

L'*ad tertium* formule, en termes définitifs, la réponse classique à la plus grande objection qu'on puisse faire contre la vérité sur le point qui nous occupe. « Quand on a une cause intermédiaire et que l'effet produit par elle en procède selon que cette cause demeure soumise à l'ordre de la cause première, son effet se ramène aussi à la cause première. Mais si la cause intermédiaire le produit selon qu'elle échappe à l'ordre de la cause pre-

mière, dans ce cas », il lui reste pour compte et « il n'est point ramené à la cause première. C'est ainsi que si le serviteur fait quelque chose contre le mandat de son maître, on ne l'attribuera point au maître comme à sa cause », mais seulement au serviteur. « De même pour le péché, que le libre arbitre commet contre l'ordre de Dieu. Il n'y a pas à le ramener à Dieu comme à sa cause ».

L'*ad quartum* marque très nettement la différence essentielle qui existe ici entre le mal de peine et le mal de coulpe. « La peine s'oppose au bien de celui qui est puni et qui par elle se trouve privé d'un certain bien. La coulpe, au contraire, s'oppose au bien de l'ordre qui va vers Dieu » ou qui a Dieu pour fin; « d'où il suit qu'elle s'oppose directement à la bonté divine ». Jamais la coulpe ne peut être ordonnée à Dieu comme à sa fin, étant, par définition, la négation de cet ordre. La peine, au contraire, peut être parfaitement ordonnée à Dieu comme à sa fin, pour autant qu'elle manifeste sa justice. — « Aussi bien, conclut saint Thomas, n'y a-t-il aucune parité entre la coulpe et la peine », comme le supposait à tort l'objection.

Si Dieu n'est point la cause du mal dans le péché, que penser de sa causalité par rapport à l'acte même qu'affecte ce mal. Pouvons-nous dire que cet acte se ramène à Dieu comme à sa cause? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si l'acte du péché est de Dieu?

Trois objections veulent prouver que « l'acte du péché n'est pas de Dieu ». — La première cite un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre *De la perfection de la justice* (ch. II), que l'acte du péché n'est point quelque chose. Or, tout ce qui est de Dieu est quelque chose. Donc, l'acte du péché n'est point de Dieu ». — La seconde objection fait observer que « l'homme n'est dit être cause du péché que parce qu'il est cause de l'acte

du péché; car *nul ne se propose le mal quand il agit*, comme le remarque saint Denys au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 14, 22). Or, Dieu n'est point cause du péché, ainsi qu'il a été dit (article précédent). Donc, Il n'est point cause de l'acte du péché ». — La troisième objection, très intéressante pour nous après ce que nous avons dit plus haut de la vraie nature du péché, rappelle que « certains actes sont mauvais selon leur espèce et constituent des péchés, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 72, art. 1; q. 18, art. 5). Or, ce qui est cause d'une chose est cause de ce qui convient à cette chose selon son espèce. Si donc Dieu était cause de l'acte du péché, il s'ensuivrait qu'Il serait cause du péché. Or, cela n'est pas, ainsi que nous l'avons montré. Donc, Dieu n'est point cause de l'acte du péché ».

L'argument *sed contra*, bien précieux pour tout vrai thomiste, dit que « l'acte du péché est un certain mouvement du libre arbitre. Or, *la volonté de Dieu est cause de toutes les motions*, comme s'exprime saint Augustin, au troisième livre de la *Trinité* (ch. IV). Donc, la volonté de Dieu est cause de l'acte du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « l'acte du péché est de l'être et est un acte; et des deux côtés, il a qu'il est de Dieu. Tout être, en effet, en quelque manière qu'il soit, dérive, de toute nécessité, du Premier Être; comme on le voit par saint Denys au chapitre V des *Noms Divins* » (de S. Th., leç. 1, 2); et nous l'avons nous-mêmes établi plus haut, dans la Première Partie, q. 2, art. 3; q. 44, art. 1. « De même, toute action est causée par quelque être existant en acte; car rien n'agit que dans la mesure où il est en acte. D'autre part, tout être en acte se ramène, comme à sa cause, au Premier Acte, c'est-à-dire à Dieu, qui est acte par son essence. D'où il suit que Dieu est cause de toute action, en tant qu'elle est action [cf. I p., q. 105, art. 5]. — Mais, ajoute saint Thomas, le péché désigne un être et une action accompagnés d'un certain défaut. Ce défaut provient de la cause seconde, c'est-à-dire du libre arbitre, en tant qu'il manque à l'ordre du Premier Agent, qui est Dieu. D'où il suit que ce défaut ne se ramène pas à Dieu comme à sa cause, mais au libre arbitre; comme le défaut qui consiste dans le fait de boiter se ramène comme à sa cause à la jambe qui est courte,

non à la vertu motrice, de laquelle vient cependant tout ce qu'il y a de mouvement dans l'acte même de boiter ». Nous avions déjà noté cette raison à propos de l'*ad secundum* de l'article précédent. Pour en saisir tout le sens dans la question du péché, voir l'explication si lumineuse donnée par saint Thomas dans le chapitre x du troisième livre de la *Somme contre les Gentils* que nous avons reproduit dans la Première Partie, q. 49, art. 1, *ad* 3um. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, Dieu est cause de l'acte du péché, sans pourtant être cause du péché; parce qu'Il n'est point cause de ceci, que l'acte soit avec son défaut »; de ceci est cause le seul libre arbitre de la créature qui défaille.

L'*ad primum* explique que « saint Augustin, dans le texte cité par l'objection, appelle *chose* ce qui existe au sens pur et simple, c'est-à-dire la substance; et, en ce sens, en effet, le péché n'est pas une chose ».

L'*ad secundum* répond que « l'on doit ramener à l'homme, comme à sa cause, non pas seulement l'acte, mais aussi le défaut lui-même; parce que l'homme ne demeure point soumis à celui à qui il doit être soumis, bien qu'il ne se propose point cela comme intention » proprement dite ou directe et « principale. Et voilà pourquoi l'homme est cause du péché. Mais Dieu est en telle manière cause de l'acte du péché, qu'Il n'est, en aucune sorte, cause du défaut qui accompagne cet acte. Et, par suite, Il n'est pas cause du péché ». — L'homme, quand il produit l'acte du péché, ne se propose point le désordre inséparable de cet acte. Mais il le voit; et il l'accepte, quand il devrait l'éviter. De là sa responsabilité. Le péché consiste en ce que l'homme veut telle chose en dehors de sa règle. Dieu peut faire et fait par son action que l'homme veuille telle chose; mais Il ne fait pas que l'homme veuille cette chose en dehors de sa règle. Ceci est exclusivement le fait de la volonté qui défaille. (Conférer le chapitre de la *Somme contre les Gentils*, auquel nous renvoyions tout à l'heure.)

L'*ad tertium* confirme tout ce que nous avons dit plus haut, à la question 71 et à la question 72, de la vraie nature du péché et de sa spécification. Saint Thomas fait observer que « conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 18, art. 5, *ad* 2um;

q. 54, art. 3, *ad 2um*: q. 71, art. 6; q. 72, art. 1 et art. 9, *ad 1um*), les actes et les habitus ne reçoivent pas leur espèce de la privation elle-même qui constitue la raison de mal; mais d'un certain objet auquel cette privation se trouve jointe. D'où il suit que le défaut, que nous disons n'être point de Dieu, appartient à l'espèce de l'acte par voie de conséquence, et non comme constituant sa différence spécifique intrinsèque. » — L'acte est ce qu'il est en lui-même, indépendamment de la raison de mal qui l'accompagne. Dieu pourra donc causer tout ce qui est de cet acte, sans causer en rien sa raison de mal. Et si les péchés sont dits se spécifier en raison de l'acte, ce n'est point directement, en tant que péchés; en tant que tels, ils se spécifient directement par les biens dont ils privent, et indirectement seulement ou par voie de conséquence, par les biens positifs sur lesquels porte l'intention du sujet qui agit (cf. q. 72, art. 9, *ad 1um*; q. 73, art. 2.)

Cette notion du péché, sur laquelle nous avons appuyé avec tant de soin plus haut, et que nous trouvons si nettement confirmée ici par saint Thomas, nous dispense de nous mettre l'esprit à la torture pour concilier la doctrine des deux articles que nous venons de voir avec la doctrine de l'article 6 de la question 72, et de l'article 1er de la question 73; comme ont dû le faire certains interprètes de saint Thomas, qui ont entendu différemment les deux articles auxquels nous venons de renvoyer. Tout se tient dans l'enseignement de notre saint Docteur; et si l'on altère, sur un point, l'intelligence de sa pensée, on doit en subir sur bien d'autres points la fâcheuse conséquence. — A plus forte raison, n'avons-nous pas à nous attarder ici sur les difficultés qu'on voudrait faire à la doctrine de l'article que nous venons de lire, en s'autorisant de théories absolument étrangères à la pensée de saint Thomas, sur la motion divine et le concours qu'elle apporte à l'action de l'homme. Ceci relève de la Première Partie, q. 105, art. 5, ou de la *1^a^-2^ae^*, q. 9, art. 6, *ad 3um*. Pour nous, ces points de doctrine sont définitivement acquis. Nous n'avons pas y revenir.

Le péché est un acte humain désordonné. Toute la raison de mal, dans ce tout complexe que désigne le péché, consiste dans la raison de désordre. La raison d'acte ne dit, par elle-même, que réalité et chose bonne. Il suit de là que Dieu est cause première de tout ce qui appartient à la raison d'acte dans le péché. Seule, la raison de désordre ou de mal, est exclue de la causalité divine. Elle ne relève que du défaut de la cause seconde ou de la volonté créée. — Mais, à côté ou à l'entour du péché lui-même, se trouvent certaines autres choses qui s'y rattachent ou s'y réfèrent. Tels sont l'aveuglement et l'endurcissement. Que penser de la causalité divine à l'endroit de ces choses. Dieu peut-Il les causer? A supposer qu'Il les cause, dans quel but le fait-Il. — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement?

Trois objections veulent prouver que « Dieu n'est point cause de l'aveuglement et de l'endurcissement ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. III), que Dieu n'est point cause de ce qui fait que l'homme est dans une condition pire. Or, par l'aveuglement et l'endurcissement l'homme se trouve réduit à une condition pire. Donc, Dieu n'est point cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. » — La seconde objection cite un texte de « saint Fulgence » (dans son livre adressé *à Monime*, liv. I, ch. XIX), où il est « dit que *Dieu ne tire point vengeance de ce dont il est l'auteur*. Or, Dieu tire vengeance du cœur endurci, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. III (v. 27) : *Le cœur dur aura le mal à la fin*. Donc Dieu n'est point cause de l'endurcissement ». — La troisième objection fait observer que « le même effet n'est point attribué à des causes contraires. Or, la cause de l'aveuglement est marquée la malice de l'homme, selon cette parole de la *Sagesse*, ch. II (v. 21) : *Leur malice les a aveuglés;* pareillement aussi le démon, selon cette parole de la

seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 4) : *Le dieu de ce siècle a aveuglé l'esprit des infidèles*. Et ces deux causes semblent être contraires à Dieu. Donc, Dieu n'est point cause de l'aveuglement et de l'endurcissement.

L'argument *sed contra* est formé d'un double texte de l'Écriture. « Il est dit, dans Isaïe, ch. VI (v. 10) : *Aveugle le cœur de ce peuple et appesantis ses oreilles*. Et dans l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 18), il est dit : *Il prend pitié de qui Il veut, et Il endurcit qui Il veut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « l'aveuglement et l'endurcissement impliquent deux choses. D'abord, un mouvement de l'esprit humain se fixant dans le mal et se détournant de la lumière divine. De ce chef, Dieu n'est point cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, pas plus qu'Il n'est cause du péché. Ils impliquent aussi la soustraction de la grâce, d'où il suit que l'esprit n'est point éclairé par la lumière divine pour bien voir et que le cœur de l'homme n'est point rendu sensible à l'effet de bien vivre. C'est à ce titre que Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. — Or, il faut considérer, à ce sujet, que Dieu est la cause universelle de l'illumination des âmes, selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 9) : *Il était la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde :* comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps », s'il s'agit de la lumière proprement dite qui est celle du jour. « Toutefois, c'est d'une autre manière que le soleil éclaire les corps et d'une autre manière que Dieu éclaire les âmes. Le soleil, en effet, agit, quand il éclaire, par la nécessité de sa nature. Dieu agit par sa volonté, selon l'ordre de sa sagesse Et le soleil, bien que par lui-même il éclaire tous les corps, s'il trouve cependant quelque obstacle pour certains corps, il les laisse dans les ténèbres ; comme on le voit pour la maison dont les fenêtres sont closes. Toutefois, de cette obscurité, le soleil n'est lui-même, en aucune manière, la cause ; car ce n'est point par un jugement venu de lui qu'il ne répand pas la lumière à l'intérieur ; l'unique cause en est celui qui a fermé les fenêtres. Dieu, au contraire, par son propre jugement, retient sa lumière et ne la communique point à ceux dans lesquels Il trouve l'obs-

tacle. D'où il suit que la cause de la soustraction de » la lumière de « la grâce n'est pas seulement celui qui met obstacle à cette » lumière de la « grâce, mais encore Dieu Lui-même qui par son jugement ne donne point la grâce. Et c'est de cette manière que Dieu est la cause de l'aveuglement » de l'esprit, « de l'appesantissement » des oreilles « et de l'endurcissement du cœur. — Lesquelles trois choses se distinguent selon les effets de la grâce, qui parfait l'intelligence par le don de sagesse et rend le cœur malléable par le feu de la charité. Et parce que la connaissance de l'intelligence est surtout servie par les deux sens de la vue et de l'ouïe, dont l'un, celui de la vue, sert à trouver, et l'autre, celui de l'ouïe, sert à recevoir, à cause de cela, pour la vue est marqué l'aveuglement, pour l'ouïe, l'appesantissement des oreilles, pour le cœur, l'endurcissement ». — On aura remarqué le haut intérêt des explications données ici par saint Thomas, notamment en fonction du traité de la grâce. Le même intérêt nous apparaîtra tout à l'heure, à l'article suivant, en fonction du traité de la prédestination.

L'*ad primum* dit que « l'aveuglement et l'endurcissement, pour autant qu'ils désignent la soustraction de la grâce, sont une peine; et, de ce chef, ils ne font pas que l'homme soit rendu pire en lui-même; mais c'est parce qu'il s'est rendu lui-même pire par la coulpe, qu'il encourt ces peines, comme toutes les autres peines ». — Si donc il est dans une condition pire, c'est à lui seul qu'il doit s'en prendre, non à Dieu Lui-même, qui le traite comme le veut la justice.

L'*ad secundum* répond que « cette objection procède de l'endurcissement qui constitue une faute ».

L'*ad tertium* explique que « la malice est la cause méritoire de l'aveuglement, comme la faute est méritoire de la peine. Et, de la même manière, le démon est dit aveugler, selon qu'il induit à la faute », cause mé itoire de l'aveuglement qui consiste dans la soustraction de la grâce.

Il est un aveuglement et un endurcissement qui sont le fait même du pécheur, se détournant de la lumière divine qui lui montrerait son vrai chemin, et se fixant dans le mal auquel sa

volonté adhère. De cet aveuglement et de cet endurcissement, Dieu n'est cause en aucune manière, pas plus qu'Il n'est cause du péché. Mais il est un aveuglement et un endurcissement qui consistent dans le retrait de la grâce dont la lumière et la chaleur pourraient redresser et transformer l'esprit et le cœur de l'homme, mais que Dieu se refuse à accorder par un juste jugement de sa sagesse. De cet aveuglement et de cet endurcissement, Dieu est vraiment la cause. — Nous venons de dire que si Dieu en agissait ainsi, c'était par un juste jugement de sa sagesse. Pouvons-nous pénétrer dans les conseils de cette divine sagesse et nous rendre compte des raisons qui motivent cette conduite de Dieu. Sont-ce parfois des raisons de justice sévère, ou devons-nous dire que ce sont toujours des raisons de miséricorde à l'endroit de celui qui en est l'objet. C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'aveuglement et l'endurcissement sont toujours ordonnés au salut de celui qui est aveuglé et endurci ?

Trois objections veulent prouver que « l'aveuglement et l'endurcissement sont toujours ordonnés au salut de celui qui est aveuglé et endurci ». — La première est un texte de « saint Augustin » qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. XI), que *Dieu, étant souverainement bon, ne permettrait en aucune manière qu'un mal se fît, s'Il ne pouvait de tout mal tirer un bien.* A plus forte raison doit-Il donc ordonner au bien le mal dont Il est lui-même la cause. Et puisque Dieu est la cause de l'aveuglement et de l'endurcissement, ainsi qu'il a été dit (article précédent), il s'ensuit que ces choses sont ordonnées au salut de celui qui est aveuglé et endurci ». — La seconde objection note qu' « au livre de *la Sagesse*, ch. I (v. 13), il est dit que *Dieu ne se complaît point dans la perte des impies.* Or, Dieu semblerait se complaire dans la perte des impies, s'Il ne tournait pas leur aveuglement à leur bien ; c'est ainsi qu'un médecin paraîtra se complaire dans l'affliction du malade s'il n'ordonne pas à la santé de ce malade

le remède amer qu'il lui fait prendre. Donc, Dieu tourne au bien de ceux qu'Il aveugle leur aveuglement qu'Il cause ». — La troisième objection fait observer que « *Dieu ne fait point acception des personnes*, comme il est dit au livre des *Actes*, ch. x (v. 34). Or, il en est pour lesquels Dieu ordonne leur aveuglement à leur salut; c'est ainsi que certains Juifs ont été aveuglés pour qu'ils refusassent de croire au Christ, et que par là ils le missent à mort, et qu'ensuite touchés de componction ils se convertissent, comme nous le lisons de quelques-uns dans le livre des *Actes*, ch. II (v. 37), selon que l'explique saint Augustin au livre des *Questions évangéliques* (liv. III, q. XIV). Donc, Dieu tourne à leur salut l'aveuglement de tous ceux qu'Il aveugle ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il ne faut point faire le mal pour obtenir un bien, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, ch. III (v. 8). Or, l'aveuglement est un mal. Donc, Dieu n'aveugle personne en vue de son bien ». — Cet argument est exagéré et constitue une véritable objection, dans un sens contraire à celui des objections précédentes, mais que nous devrons expliquer.

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « l'aveuglement est une sorte de préambule par rapport au péché. Or, le péché est ordonné à deux choses. A l'une d'elles, il est ordonné de soi; et c'est la damnation. Il est ordonné à l'autre par la miséricordieuse Providence de Dieu; et c'est la guérison, en tant que Dieu permet que certains hommes tombent dans le péché, afin que connaissant leur péché ils s'humilient et se convertissent, comme le note saint Augustin, au livre *De la nature et de la grâce* (ch. XVII, XVIII). Il suit de là que l'aveuglement, de sa nature, est ordonné à la damnation de celui qui est aveuglé, ce qui fait qu'on le met parmi les effets de la réprobation; mais, par la miséricorde de Dieu, l'aveuglement temporaire est ordonné comme remède au salut de ceux qui sont aveuglés. Toutefois, ajoute saint Thomas, cette miséricorde n'est point faite à tous ceux qui sont aveuglés, mais seulement aux prédestinés, pour qui *tout tourne à bien*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VIII (v. 28). — Nous dirons donc, conclut le saint Docteur, que pour certains l'aveuglement est ordonné au salut; mais pour d'autres, à la damnation, comme le dit saint Augustin, au livre III des

Questions évangéliques » (q. XIV). — Quand saint Thomas nous dit que l'aveuglement, en tant qu'il vient de Dieu, comme nous l'avons expliqué à l'article précédent, est ordonné par Dieu à la damnation du pécheur, ceci doit s'entendre, non point dans un sens antécédent au péché, ainsi que l'ont voulu entendre les calvinistes, mais en supposant au préalable la méchanceté positive du pécheur, dont l'aveuglement dont il s'agit est un premier châtiment [cf. I p., q. 23, art. 3].

L'*ad primum* accorde que « tous les maux que Dieu fait », s'il s'agit des maux de peine, « ou permet et laisse faire », s'il s'agit du mal de coulpe, « sont ordonnés à un certain bien; mais ce n'est point toujours au bien de celui en qui le mal se trouve; c'est parfois au bien d'un autre, ou au bien de tout l'univers. C'est ainsi que la faute des tyrans était ordonnée par Dieu au bien des martyrs; et la peine des damnés est ordonnée par Lui à la gloire de sa justice » [cf. I p., q. 23, art. 5, *ad 3um*].

L'*ad secundum* dit que « Dieu ne se complaît point dans la perte des hommes, quant à cette perte elle-même; mais en raison de sa justice, ou à cause du bien qui en provient ».

L'*ad tertium* déclare que « si Dieu ordonne l'aveuglement de quelques-uns à leur salut, c'est un effet de sa miséricorde; et si l'aveuglement de certains autres est ordonné à leur damnation, c'est un effet de sa justice. Or, qu'Il fasse miséricorde à quelques-uns et non point à tous, cela ne constitue pas une acception des personnes, de la part de Dieu, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie » (q. 23, art. 5, *ad 3um*).

L'*ad quartum* répond à l'argument *sed contra* qui serait faux, pris à la lettre et d'une façon trop absolue. « Nous accordons que le mal de coulpe ne doit jamais se faire pour obtenir un bien; mais le mal de peine peut être infligé en vue d'un bien ».

Du péché en lui-même, sous sa raison de péché, Dieu n'est absolument pas la cause. Sa cause unique est la volonté créée qui défaille en voulant. Mais si Dieu n'est point cause de la défaillance ou du péché, Il est cause première, au sens parfait et absolu, de tout ce qu'il y a de volition ou d'acte dans cette volition défectueuse qu'est le péché. Quant au préambule du péché

qu'est l'aveuglement et l'endurcissement, pris comme soustraction de la grâce en raison d'un premier péché déjà commis, Dieu en est la cause ; et si parfois, en ce qui est de l'aveuglement, Dieu peut l'ordonner, par un effet de sa miséricorde, à la guérison et au salut du pécheur, Il peut l'ordonner aussi, pour un motif de justice, à son châtiment et à sa perte trop méritée. — « Après avoir considéré la cause du péché du côté de Dieu, nous devons maintenant la considérer du côté du démon ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXX

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ DU CÔTÉ DU DÉMON

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le démon est directement la cause du péché?
2° Si le démon induit à pécher en persuadant intérieurement?
3° S'il peut amener la nécessité de pécher?
4° Si tous les péchés proviennent de la suggestion du démon?

Ces quatre articles étudient la nature (1, 2), l'efficace (art 3), l'étendue (art. 4) de l'action du démon par rapport au péché. — Pour la nature de cette action, elle est étudiée, d'abord, en tant qu'action directe (art. 1er); puis, comme action indirecte en quelque manière (art. 2). D'abord, de l'action directe.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le démon peut être pour l'homme une cause directe de pécher?

Trois objections veulent prouver que « le démon peut être pour l'homme une cause directe de pécher ». — La première observe que « le péché consiste directement dans le sentiment », au sens d'acte de la partie affective. « Or, saint Augustin dit, au quatrième livre de *la Trinité* (ch. XII), que *le démon inspire aux siens des sentiments mauvais*. Et le vénérable Bède, dans son commentaire sur les *Actes* (ch. V, v. 3), dit que *le démon entraîne l'âme dans des sentiments de malice*. Et saint Isidore dit, au livre *du Souverain Bien* (*Sentences*, liv. II, ch. XLI), que *le démon remplit les cœurs des hommes de désirs cachés*. Donc,

le démon est directement cause du péché ». — La seconde objection cite un texte de « saint Jérôme », qui « dit (*contre Jovinien*, livre II, n. 3) que *si Dieu est cause du bien, pareillement le démon est cause du mal*. Or, c'est directement que Dieu est cause de tout le bien qui est en nous. Donc, c'est directement aussi que le démon est cause de nos péchés ». — La troisième objection rappelle qu' « Aristote prouve, en un chapitre de sa *Morale à Eudème* (liv. VII, ch. XIV, n. 20; cf. plus haut, q. 9, art. 4), qu'il faut qu'il y ait quelque principe extrinsèque de l'humain conseil. Or, le conseil humain n'est point seulement du bien; il est aussi du mal. Donc, si Dieu meut au conseil bon, et par là cause directement le bien, de même le démon doit mouvoir au mauvais conseil et par là être cause directement du mal ou du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « prouve au premier et au troisième livre du *Libre arbitre* (ch. XI, et ch. I), qu'*il n'est rien autre qui fasse l'esprit de l'homme esclave de la passion si ce n'est sa propre volonté*. Or, l'homme ne devient esclave de la passion que par le péché. Donc, la cause du péché ne peut pas être le démon, mais seulement la volonté propre » de celui qui pèche.

Au corps de l'article, saint Thomas part de ce principe que « le péché est un certain acte ». Et il en tire tout de suite cette première conclusion, qu' « un être quelconque pourra être directement cause du péché dans la mesure où il peut être cause directe d'un certain acte. Or, cela ne peut être qu'en tant qu'il meut à agir le principe propre de cet acte. Puis donc que le principe propre de l'acte qu'est le péché est la volonté, car tout péché est volontaire, il s'ensuit que rien ne peut être directement cause du péché que s'il peut mouvoir la volonté à agir. D'autre part, la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9), peut être mue par deux choses : d'abord, par l'objet, et c'est ainsi que le bien perçu est dit mouvoir l'appétit; ensuite, par ce qui intérieurement incline la volonté à vouloir. — Ce dernier mode de mouvoir ne convient qu'à la volonté elle-même, ou à Dieu, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 9). Et parce que Dieu ne peut en rien être cause du péché, comme il a été dit (q. 79, art. 1), il reste que de cette sorte il n'y a que la volonté de l'homme qui

puisse être directement cause de son péché. Du côté de l'objet, on peut entendre qu'une chose meut la volonté, d'une triple manière. Il y aura d'abord l'objet même qui est proposé, auquel sens nous disons que le mets présenté à l'homme l'excite à manger. Il y aura ensuite celui qui propose ou offre cette sorte d'objet. Il y aura enfin celui qui persuade que l'objet proposé a la raison de bien; car même celui-là propose, d'une certaine manière, à la volonté son propre objet qui est le bien de la raison vrai ou apparent. De la première manière, les choses sensibles extérieures qui se présentent meuvent la volonté de l'homme à pécher. De la seconde et de la troisième manière, soit le démon soit aussi l'homme peuvent exciter à pécher, en présentant quelque objet qui plaise au sens ou en persuadant la raison. Mais d'aucune de ces trois manières il n'est rien qui puisse être cause directe du péché. Car la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet, si ce n'est par la fin dernière, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 2). D'où il suit que ne sera jamais une cause suffisante du péché », qui meuve à pécher en telle sorte qu'on ne puisse pas ne pas pécher, « ni la chose qui se présente du dehors, ni celui qui la présente, ni celui qui persuade ». Ce peuvent être des principes de tentation; ce ne sera jamais la cause propre du péché. « Il suit de là, conclut saint Thomas, que le démon n'est point cause du péché directement et d'une manière suffisante » qui entraîne nécessairement l'acte du péché; « il ne l'est qu'à la manière de celui qui persuade ou qui propose l'objet à vouloir ».

L'*ad primum* répond que « tous ces textes et autres semblables, s'il s'en présente, doivent se référer à ce que le démon en suggérant ou en proposant certains objets qui plaisent amène à l'amour du péché ».

L'*ad secundum* fait observer que « cette comparaison ne doit être gardée qu'en un certain sens, pour autant que le démon est, d'une certaine manière, cause de nos péchés, comme d'une certaine manière aussi Dieu est cause du bien qui est en nous. Mais elle ne porte pas sur le mode de causer. Car Dieu cause nos actes bons, en mouvant intérieurement la volonté; chose qui ne peut pas convenir au démon ».

L'*ad tertium* dit que « Dieu est le principe universel de tout mouvement intérieur humain. Mais que la volonté humaine se détermine au mauvais conseil, ceci vient directement de la volonté humaine elle-même ; et du démon, par mode de persuasion ou comme de celui qui propose l'objet ». — On voit, par cette dernière réponse, que saint Thomas suppose comme différence essentielle entre la volition bonne et la volition mauvaise, que pour cette dernière la volonté humaine n'est *déterminée* que par elle seule, tandis que pour la première elle est aussi déterminée par Dieu ; explication déjà supposée à l'*ad secundum* ; — et qui confirme si excellemment l'enseignement des vrais disciples de saint Thomas sur la motion divine prédéterminante [cf. q. 9, art. 6, *ad 3um*].

Le démon ne peut pas être directement cause du péché de l'homme. L'acte de volonté intérieure, qui constitue formellement le péché, est l'œuvre propre du sujet qui pèche ; c'est lui seul qui à vrai dire et en dernier ressort, est cause de la malice de cet acte. — Mais suit-il de là que le démon ne puisse pas agir au dedans de l'homme pour l'inciter à pécher.

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article II.

Si le démon peut induire à pécher par mode d'instigation intérieure ?

Trois objections veulent prouver que « le démon ne peut pas induire à pécher par mode d'instigation intérieure ». — La première arguë de ce que « les mouvements intérieurs de l'âme sont des opérations vitales. Or, il n'est aucune opération vitale qui puisse procéder d'un autre principe qu'un principe intrinsèque ; non pas même les opérations de la vie végétale, qui occupent le degré infime des opérations de la vie. Donc, le démon ne peut point inciter l'homme à pécher, par des mouvements intérieurs ». — La seconde objection remarque que « tous les mouvements intérieurs, dans l'ordre de nature, viennent des sens extérieurs. Or,

il n'y a que Dieu qui puisse agir en dehors de l'ordre de nature, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 110, art. 4). Donc, le démon ne peut point agir dans les mouvements intérieurs de l'homme, si ce n'est en passant par les représentations des sens extérieurs ». — La troisième objection fait observer que « les actes intérieurs de l'âme », dans l'ordre de la connaissance, « sont les actes d'entendre et d'imaginer. Or, ni l'un ni l'autre ne sont soumis à l'action du démon. Et, en effet, comme nous l'avons dit dans la Première Partie (q. 111, art. 2, *ad 2um*), le démon ne peut pas agir sur l'intelligence de l'homme. De même, il ne semble pas qu'il puisse agir sur l'imagination. Car les formes imaginées, parce qu'elles sont plus immatérielles, sont plus nobles que les formes existant dans la matière sensible. Or, le démon ne peut pas causer ces dernières formes, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 110, art. 2). Donc, le démon ne peut pas induire l'homme à pécher, par le moyen des mouvements intérieurs ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer que « dans ce cas, le démon ne tenterait l'homme qu'en apparaissant d'une manière sensible; ce qui est manifestement faux ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la partie intérieure de l'âme comprend la partie intellective et la partie sensible. La partie intellective elle-même contient l'intelligence et la volonté. — S'il s'agit de la volonté, nous avons déjà dit (art. préc.) comment le démon est en rapport avec elle. — Pour ce qui est de l'intelligence, elle est mue de soi par celui qui l'illumine à l'effet de connaître la vérité. Et ceci, le démon ne se le propose pas, au sujet de l'homme, mais bien plutôt d'obscurcir sa raison pour le faire consentir au péché. Or, cet obscurcissement de la raison a pour cause l'imagination et l'appétit sensible. Il s'ensuit que toute l'opération intérieure du démon semble se circonscrire à l'imagination et à l'appétit sensible. Et c'est, en effet, en agissant sur l'une et sur l'autre qu'il peut induire à pécher. Car il peut faire que certaines images se présentent à l'imagination; et il peut faire aussi que l'appétit sensible s'émeuve dans le sens des diverses passions ».

Pour le prouver, saint Thomas nous rappelle qu' « il a été dit

dans la Première Partie (q. 110, art. 3), que la nature corporelle obéit naturellement à la créature spirituelle, en ce qui est du mouvement local. D'où il suit que le démon peut causer tout ce qui peut provenir du mouvement local des corps inférieurs, à moins que la vertu divine ne l'en empêche. D'autre part, que certaines formes ou images soient représentées à l'imagination, cela se trouve parfois être une suite d'un mouvement local. Aristote dit, en effet, au livre *Du sommeil et de la veille* (ch. III; de S. Th., leç. 4), que *pendant le sommeil de l'animal, le sang se portant en plus grande quantité au foyer de la vie sensible, il s'ensuit que descendent également les mouvements* ou les impressions laissées par l'action des objets sensibles et qui sont conservées dans les espèces sensibles, lesquels mouvements actionnent le principe de perception, en telle sorte que les espèces sensibles apparaissent comme si à ce même moment le principe de la sensation était mû par les choses extérieures ». Rien de plus conforme aux observations de la physiologie qui nous montre les nerfs des divers sens actionnés sous le coup de ces mouvements intérieurs comme si en effet les objets extérieurs agissaient sur eux. « Il suit de là que ce mouvement local des esprits ou des humeurs peut se produire à l'instigation du démon, soit que les hommes veillent soit qu'ils dorment ; d'où il résultera que certaines images se produiront dans l'imagination. — De même, pour l'appétit sensible. Il est ému dans le sens des diverses passions, en raison de certains mouvements déterminés du cœur et des esprits », comme nous l'avons expliqué dans le traité des passions, notamment au sujet de la tristesse (q. 37, art. 4), de la crainte (q. 44, art. 3), de la colère (q. 48, art. 2). « Le démon pourra donc y avoir sa part d'action. D'autre part, quand les passions se trouvent excitées dans l'appétit sensible, il s'ensuit que l'homme saisit davantage le mouvement ou l'image sensible ramenée de la manière qui vient d'être décrite au principe ou à la faculté de perception sensible. Car, selon que le dit Aristote au même livre (ch. II; de S. Th., leç. 3), *ceux qui aiment se trouvent émus à la moindre représentation de la chose aimée*. Il arrive aussi que la passion étant excitée, ce qui se présente à l'imagination est jugé digne de recherche, parce que celui qui est sous le coup de la

passion tient pour chose bonne ce à quoi sa passion l'incline. — Et de cette manière, le démon induit intérieurement à pécher ».

On aura remarqué la finesse d'observation et d'analyse avec laquelle saint Thomas a su découvrir et signaler la part d'action que le démon peut avoir dans les représentations imaginatives et dans les émotions sensibles qui trop souvent deviennent pour l'homme une occasion de péché. Nul doute que dans bien des cas les troubles d'ordre sensible intérieur, qui constituent pour l'homme une des tentations les plus dangereuses le portant au mal, n'aient pour cause directe l'action du démon. Et parce que cette action peut être très considérable si la vertu divine ne la réprime, comme nous le disait tout à l'heure saint Thomas, de là une nécessité pressante, pour l'homme, de recourir à la prière afin d'être protégé par Dieu contre la méchanceté de son ennemi.

L'*ad primum* fait observer que « si les opérations vitales doivent, en effet, procéder toujours d'un principe intrinsèque, il se peut cependant que certains agents extrinsèques y concourent; et c'est ainsi que même pour les opérations de l'âme végétative, la chaleur extérieure a sa part d'action, facilitant la digestion des aliments ».

L'*ad secundum* répond que « ces sortes d'apparitions de formes ou d'images dans l'imagination ne sont point totalement en dehors de l'ordre de la nature; elles ne sont pas non plus en vertu du seul commandement », comme il arrive pour les œuvres miraculeuses qui sont l'œuvre de Dieu. « Elles sont par mode de mouvement local, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et par là, ajoute saint Thomas, se trouve résolue *la troisième objection :* car ces formes ou images sont d'abord venues des sens ».

Le démon qui ne peut pas agir directement sur la volonté pour la faire pécher, peut cependant, d'une manière indirecte, influer sur cette volonté, en agissant sur l'imagination et sur l'appétit sensible. — Mais peut-il, de cette sorte, aller jusqu'à entraîner nécessairement la volonté et faire que nécessairement l'homme pèche. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le démon peut induire nécessairement à pécher ?

Trois objections veulent prouver que « le démon peut induire nécessairement à pécher ». — La première observe qu' « une puissance supérieure peut amener à agir nécessairement une puissance inférieure. Or, il est dit du démon dans le livre de *Job*, ch. XLI (v. 24) : *Il n'est aucune puissance sur la terre qui puisse lui être comparée*. Donc, à l'homme qui vit sur la terre le démon peut imposer la nécessité de pécher ». — La seconde objection dit que « la raison de l'homme ne peut être mue que selon les choses qui du dehors affectent les sens et se trouvent représentées dans l'imagination; car toute notre connaissance a son origine dans le sens et *nous ne pouvons pas, sans image, faire acte d'intelligence*, ainsi qu'il est dit au livre *de l'âme* (liv. III, ch. VII, n. 3; de S. Th., leç. 12). Or, le démon peut mouvoir l'imagination de l'homme, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Il peut mouvoir aussi les sens extérieurs. Saint Augustin dit, en effet, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. 12) que *ce mal*, qui vient du démon, *circule par toutes les avenues des sens : il se mêle aux figures, s'adapte aux couleurs, adhère aux sons, pénètre dans les saveurs*. Donc, le démon peut incliner nécessairement la raison de l'homme à pécher ». — La troisième objection est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit (dans *la Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. XIV) : *C'est un certain péché, quand la chair convoite contre l'esprit*. Or, le démon peut causer la concupiscence de la chair, comme il peut causer les autres passions, de la manière qui a été dite plus haut (art. préc.). Donc, il peut nécessairement induire l'homme à pécher ». Cette objection, déjà fort intéressante par elle-même, nous vaudra une réponse qui ne le sera pas moins, surtout en raison de la doctrine exposée plus haut, quand il s'est agi du péché de la sensualité (q. 74, art. 3).

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans la première

épitre de saint Pierre, chapitre dernier (v. 8, 9) : *Votre ennemi, le démon, rôde comme un lion rugissant et cherche une proie à dévorer : résistez-lui forts dans la foi.* Or, une telle recommandation serait vaine, si l'homme pliait nécessairement sous le démon. Par conséquent, le démon ne peut pas induire l'homme à pécher nécessairement ».

Au corps de l'article, saint Thomas, précisant excellemment la doctrine sur le point qui nous occupe, déclare que « le démon peut par sa propre vertu, si Dieu ne s'y oppose, induire nécessairement quelqu'un à faire tel acte qui de son espèce est un péché ; mais il ne peut pas induire nécessairement à pécher. La raison en est que l'homme ne résiste à l'attrait du péché que par sa raison. Or, l'usage de la raison peut se trouver totalement empêché par l'action exercée sur l'imagination et sur l'appétit sensible, comme on le voit dans les possédés. Mais, dans ce cas, la raison étant ainsi liée, quoi que l'homme fasse, cela ne lui est pas imputé à péché. Que si la raison n'est pas totalement liée, du côté où elle demeure libre, elle peut résister au péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 7). D'où il suit que le démon ne peut jamais induire l'homme nécessairement à pécher ».

L'*ad primum* rappelle que « ce n'est pas toute puissance supérieure à l'homme qui peut mouvoir sa volonté, mais seulement Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 9, art. 6).

L'*ad secundum* fait observer que « ce qui est perçu par le sens ou l'imagination ne meut point nécessairement la volonté, si l'homme a l'usage de sa raison. Et d'ailleurs cette sorte de perception ne lie pas toujours la raison ». — Les sens et l'imagination, loin d'être toujours un obstacle pour la raison, doivent au contraire, naturellement, lui prêter secours. Et, même quand ils deviennent un obstacle, ils ne le sont pas toujours au point de lier totalement la raison.

L'*ad tertium* déclare que « la concupiscence de la chair, opposée à l'esprit, quand la raison lui résiste d'une façon actuelle, n'est point péché mais matière à exercer la vertu. Or, que la raison ne résiste pas d'une façon actuelle, ceci n'est pas au pouvoir du démon. Et donc il ne s'ensuit aucunement qu'il puisse nécessiter l'homme à pécher ». — Cette réponse confirme ce que

nous avons dit plus haut du péché de la sensualité, en expliquant le texte du Concile de Trente (cf. q. 74, art. 3).

La puissance du démon, qui est, par elle-même, et si Dieu ne s'y oppose, très considérable à l'effet d'agir sur les sens intérieurs de l'homme et sur son appétit sensible pour l'amener à pécher, n'est point à même cependant de contraindre l'homme au péché. Pour si forte que soit la tentation d'ordre sensible excitée par le démon, l'homme garde toujours, dans son libre arbitre, la faculté de n'y pas consentir et de la transformer en sujet de victoire. — Un dernier point nous reste à examiner, au sujet de l'action du démon par rapport au péché de l'homme. Devons-nous penser et faut-il dire que tous les péchés des hommes ont pour cause la suggestion du démon.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si tous les péchés des hommes proviennent de la suggestion du démon ?

Trois objections veulent prouver que « tous les péchés des hommes proviennent de la suggestion du démon ». — La première est un texte formel de « saint Denys », qui « dit, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 13), que *la multitude des démons est cause de tous les maux et pour eux et pour les autres* ». — La seconde objection remarque que « quiconque pèche mortellement devient esclave du démon, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. VIII (v. 34) : *Celui qui fait le péché est esclave du péché*. Or, *l'homme ne devient esclave que* de *celui qui l'a vaincu*, comme il est dit dans la seconde épître de saint Pierre, chapitre II (v. 19). Donc, quiconque fait le péché est vaincu par le démon ». — La troisième objection cite un mot de « saint Grégoire », qui « dit (*Morales*, liv. IV, ch. III, ou X, ou IX) que le péché du démon est irréparable parce qu'il est tombé sans que personne le tente. Si donc il était des hom-

mes qui pèchent par leur libre arbitre sans que personne les tente, leur péché serait irrémissible; ce qui est manifestement faux. Donc, tous les péchés des hommes ont pour causes la suggestion du démon ».

L'argument *sed contra* en appelle à un texte du livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XLIX ou LXXXII), où nous lisons : *Il n'est point vrai que toutes nos pensées mauvaises soient dues à l'excitation du démon; elles s'élèvent parfois en vertu de notre libre arbitre.*

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « d'une façon occasionnelle et indirectement, le démon est la cause de tous nos péchés, en tant qu'il amena le premier homme à pécher et que ce péché a vicié la nature humaine au point que tous nous sommes enclins au péché; comme nous pourrions dire que celui-là est la cause de la combustion du bois, qui a séché le bois, d'où il suit que le bois brûle facilement ». Voilà donc en quel sens, purement éloigné et indirect, le démon peut être dit la cause de tous les péchés des hommes. « D'une façon directe, il n'est point la cause de tous les péchés des hommes, en ce sens qu'ils soient tous et chacun dus à sa persuasion. Ce qu'Origène prouve, remarque saint Thomas, par ce fait, que même si le démon n'était pas, les hommes auraient le désir de la nourriture et de l'union des sexes et autres choses semblables, désir qui peut être désordonné, à moins que la raison ne l'ordonne; et ceci dépend du libre arbitre » [cf. Periarchon, liv. III, ch. II]. La seule nature humaine, composée de la partie sensible qui peut ne pas rester soumise à la partie rationnelle, suffirait, dans l'ordre naturel, et à moins que Dieu n'y pourvoie par des dons préternaturels, à rendre possible le péché pour l'homme.

L'*ad primum* dit que « la multitude des démons est cause de tous nos maux selon la première origine, au sens qui a été expliqué ». Et, en effet, si l'homme n'avait pas péché, à l'instigation du démon, nous eussions été à l'abri de tous les maux et de toutes les inclinations perverses qui sont maintenant notre partage.

L'*ad secundum* fait observer qu' « on peut devenir l'esclave de quelqu'un non pas seulement parce qu'on est vaincu par lui,

mais aussi parce qu'on se soumet à lui volontairement. Et c'est ainsi que devient esclave du démon celui qui de son propre mouvement commet le péché ».

L'*ad tertium* explique que « le péché du démon fut irrémissible parce qu'il ne pécha à la suggestion de personne et parce qu'il n'eut point une certaine pente à pécher due à une suggestion précédente; ce qui ne peut être dit du péché d'aucun homme ». — Et l'on pourrait bien donner d'autres raisons de cette différence de traitement à l'égard du péché de l'homme et du péché du démon. Mais celle que vient de formuler saint Thomas est pour répondre directement à la difficulté tirée du texte de saint Grégoire.

Il n'est pas douteux que le démon a une action très réelle sur les péchés des hommes. Il peut amener les hommes à pécher par les tentations qu'il excite en eux, en agissant sur leur imagination et sur leur appétit sensible. Et il ne le fait que trop souvent, triomphant trop souvent aussi des faibles résistances de l'homme, qui cependant pourrait et devrait toujours, par son libre arbitre, déjouer ses ruses et vaincre ses attaques. Pourtant, si le démon a une part réelle et très grande dans les péchés des hommes; si même, en un sens et parce qu'il a brisé la parfaite harmonie de leur nature en faisant tomber le premier homme, il est, d'une manière indirecte, la cause de tous les péchés que les hommes commettent, il n'en faudrait pas conclure que chacun de ces péchés, pris à part, est dû à son instigation actuelle. Il peut arriver et il arrive que les hommes pèchent, sans que le démon ait une part directe à leur acte mauvais, au moment où ils l'accomplissent : les occasions du dehors et leur double nature qui peut n'être point d'accord avec elle-même suffisent à expliquer parfois les fautes dont ils se rendent coupables. — Mais précisément parce que la double nature de l'homme n'est plus aujourd'hui dans une harmonie parfaite, nous devons en rechercher la cause et aussi le vrai caractère. Nous avons déjà dit que c'était le démon, par son action tentatrice, qui avait bouleversé notre nature dans le premier homme en amenant son péché; et qu'ainsi il était, d'une façon indirecte, la cause des

péchés que nous commettons nous-mêmes par suite du désordre existant dans notre nature. Mais ce désordre existant dans notre nature n'aurait-il pas lui-même un caractère peccamineux? De tous les péchés qui peuvent nous être imputés, n'y en aurait-il pas un qui serait en nous par une cause qui nous est extrinsèque. Cette cause, quelle est-elle?

C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Saint Thomas, abordant l'étude de cette nouvelle cause extrinsèque du péché de l'homme, l'introduit en ces termes : « Nous devons considérer maintenant la cause du péché, en tant que cette cause se tire », non plus du côté de Dieu ou du côté du démon, mais « du côté de l'homme. Or, si l'homme peut être cause de péché pour un autre homme par mode de suggestion extérieure, comme d'ailleurs le démon peut l'être aussi », et comme en fait il le fut tout spécialement pour le péché du premier homme, « il est cependant un mode spécial de causer le péché, qui appartient à l'homme et qui consiste à causer le péché en un autre par voie d'origine. C'est pourquoi nous devons maintenant traiter du péché originel.

« A ce sujet, nous aurons trois choses à considérer : premièrement, de la traduction du péché originel; secondement, de son essence; troisièmement, du sujet où il se trouve ». C'est l'objet des trois questions qui vont suivre.

D'abord, la question de la traduction du péché originel.

QUESTION LXXXI

DE LA TRADUCTION DU PÉCHÉ ORIGINEL

Cette question comprend cinq articles :

1° Si le premier péché de l'homme dérive, par l'origine, dans ses descendants ?

2° Si tous les autres péchés du premier père, ou même des autres parents, dérivent par l'origine dans leurs descendants ?

3° Si le péché d'Adam dérive en tous ceux qui sont engendrés d'Adam par la voie naturelle ?

4° S'il dériverait en ceux qui par voie de miracle seraient formés d'une partie du corps humain ?

5° Si dans le cas où la femme eût péché et non point l'homme, le péché originel se fût transmis ?

On ne saurait trop remarquer la place de la question actuelle dans la *Somme théologique* et la manière dont saint Thomas annonce les articles qui la composent. — Remarquons d'abord que nous sommes dans le traité des péchés, et, pour ce qui regarde les diverses parties de ce traité, dans la partie qui traite de la cause des péchés, et plus spécialement de la cause extrinsèque, selon un mode exceptionnel de causalité qui convient à l'homme. Donc, il s'agira ici d'un vrai péché qui existera dans l'homme, mais qui n'existera en lui que pour y avoir été causé, au sens propre de ce mot, par d'autres hommes. — Quel sera ce péché ainsi causé d'homme à homme ; et comment entendre cette causalité ? Tel est l'objet de la question actuelle. Et voilà pourquoi, dès le premier article, saint Thomas nous met en présence de ce qui constitue tout le fond de la question ; les autres articles n'auront qu'à préciser le sens de la conclusion qui sera donnée à l'article premier. — Ce péché, qui est ainsi causé d'homme à homme, à supposer qu'en effet il y ait un péché qui

se retrouve en divers hommes, comme étant reçu d'ailleurs, est-ce le premier péché du premier homme; et ce premier péché du premier homme dérive-t-il par voie d'origine dans ses descendants? Tel est l'objet du premier article. L'article 2 se demandera s'il n'y a que le premier péché du premier homme à dériver ainsi; les articles 3, 4, 5, dans quel sens il faut entendre, bien exactement, le *par voie d'origine:* et comment la transmission du péché est liée à cette origine.

D'abord, l'article premier.

Article Premier.

Si le premier péché du premier père se transmet par l'origine aux descendants?

Cinq objections veulent prouver que « le premier péché du premier père ne se transmet point aux autres par l'origine ». — La première cite le passage d' « Ézéchiel », où il est « dit, ch. XXVIII (v. 20) : *Le fils ne portera point l'iniquité du père.* Or, il la porterait, s'il tirait de lui l'iniquité. Donc, nul ne tire d'aucun de ses parents, par voie d'origine, quelque péché » que ce puisse être. — La seconde objection dit que « l'accident ne se transmet point par l'origine à moins que ne se transmette le sujet où il se trouve; car un accident, restant le même, ne passe pas d'un sujet à un autre sujet. Or, l'âme raisonnable, qui est le sujet de la coulpe » ou du péché « ne se transmet point par voie d'origine, ainsi que nous l'avons montré dans la Première Partie (q. 118, art. 2). Donc, il n'y a aucune faute qui puisse se transmettre par l'origine ». — La troisième objection fait remarquer que « tout ce qui se transmet par l'origine humaine est causé par la vertu séminale. Or, la vertu séminale ne peut pas causer le péché; car là ne se trouve point la partie raisonnable de l'âme qui seule peut être la cause du péché. Donc, il n'est aucun péché qui puisse être contracté par l'origine ». — La quatrième objection argumente dans le même sens. « Ce qui est d'une nature plus parfaite, dit-elle, a plus de vertu pour agir. Or, la chair, dont la

nature est parfaite, ne peut point infecter l'âme qui lui est unie; sans quoi l'âme ne pourrait pas être purifiée de la faute originelle tant qu'elle est unie à la chair. Donc, il sera bien moins possible que la vertu séminale infecte l'âme ». — La cinquième objection en appelle à « Aristote », qui « dit, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 15; de S. Th., leç. 12), que *nul ne blâme ceux qui sont laids par nature, mais on les blâme s'il y a de leur faute et de la négligence de leur part*. Or, on dit laids par nature, ceux qui tirent leur laideur de leur origine. Donc, il n'est rien, reçu par origine, qui puisse être blâmable ou péché ».

L'argument *sed contra* est le fameux texte de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. v (v. 12) : *Par un seul homme le péché est entré en ce monde*. Ce qui ne peut pas s'entendre du mode de l'imitation, puisqu'il est dit au livre de la *Sagesse*, ch. II (v. 24) : *C'est par l'envie du démon que la mort est venue sur la terre*. Il demeure donc que c'est par l'origine que le péché est venu du premier homme dans le monde ».

S'il est un point qu'on doive tenir pour essentiel entre tous dans la doctrine catholique, c'est assurément l'existence d'un péché originel parmi les hommes. — La notion d'une chute dans l'état de nos premiers parents, chute qui entraîna pour eux et pour tous leurs descendants les conséquences les plus douloureuses, en vertu d'une condamnation formelle prononcée par Dieu Lui-même, mais qui fut immédiatement accompagnée d'une promesse de restauration, se trouve à la première page de l'Écriture Sainte et commande tout ce qui vient après dans nos Saints Livres. — Tout l'Ancien Testament est plein de la foi au Rédempteur à venir; et tout le Nouveau Testament, de la foi au Rédempteur déjà venu, dont le fruit de la rédemption est appliqué, par les sacrements de la foi, à tous les hommes, sans en excepter les petits enfants qui viennent de naître. Le nom même du Rédempteur, appelé Jésus ou Sauveur, marque précisément cette nécessité de rédemption ou de salut existant parmi les hommes. — A partir de la prédication de saint Jean-Baptiste, nous avons la notion expresse d'un péché, qui est même appelé *le péché*, comme par antonomase, et qui n'est pas le péché d'un seul, mais *le péché de tous*, *le péché du monde* : « Voici, disait saint

Jean, voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (S. Jean, ch. I, v. 29). — Que ce *péché du monde* soit le péché de tous selon que tous ont péché en Adam, d'où il a passé en tous, entraînant avec lui l'obligation de la mort, en telle sorte que le péché existe même en ceux-là qui n'ont point péché contre la loi positive donnée par Dieu à Moïse, c'est la doctrine formelle de saint Paul dans son épître *aux Romains*, ch. V, v. 12-14. Nous lisons aussi, dans l'épître *aux Galates*, ch. III, v. 22 et suivants : « L'Écriture a tout renfermé dans le péché », ordonnant tout, dans le monde, à la rédemption par le Christ. — Il est de foi catholique qu' « Adam, souillé par le péché de désobéissance, a répandu dans tout le genre humain, non pas seulement la mort et les peines du corps, mais aussi le péché, qui est la mort de l'âme ». L'Église l'a défini expressément au Concile de Trente, session Ve, c. 2. — Et la même Église catholique enseigne que le texte de saint Paul *aux Romains*, que nous avions ici à l'argument *sed contra*, doit s'entendre de « la contraction d'un péché originel, qui doit être effacé par le bain de la régénération, à l'effet d'obtenir la vie éternelle, même pour les petits enfants qui viennent de naître »; et que « l'Église catholique, répandue en tous lieux, l'a toujours entendu ainsi » (Concile de Trente, sess. V, c. 4); et non point au sens d'une certaine imitation ou d'une certaine excitation à pécher comme Adam a péché, ainsi que l'avait voulu Pélage et que le voulaient également les protestants, dénaturant le vrai sens de ces mots : εφ' ῷ παντες ἥμαρτον [Cf. sur l'interprétation de ce passage, le lumineux exposé de Bossuet, dans sa *Défense de la tradition et des saints Pères*, liv. VII, ch. 12-20].

Le rapide exposé que nous venons de rappeler était condensé par saint Thomas, au début du présent corps d'article, par ces mots, d'une si admirable précision : « Selon la foi catholique, il faut tenir que le premier péché du premier homme passe par voie d'origine dans ses descendants. Et c'est pour cela que même les enfants nouvellement nés sont portés au baptême, comme devant être purifiés d'une infection de coulpe. Dire le contraire constitue l'hérésie de Pélage, comme on le voit par saint Augustin en plusieurs de ses livres ». — Cette hérésie de Pélage devait

être reprise sous une autre forme, par tous les incroyants modernes, notamment par le naturaliste Jean-Jacques Rousseau, pour lesquels il n'y a pas à parler de chute ou de corruption dans notre nature. Mais la doctrine catholique, sur ce point essentiel, a reçu la plus magnifique confirmation par ce qu'on pourrait appeler la révélation de Lourdes venant appuyer de l'éclat des manifestations divines la définition solennelle du Pape Pie IX. L'on sait que la Vierge Marie elle-même, apparaissant à Bernadette, daigna se définir par ces mots : *Je suis l'Immaculée-Conception*. Il suit de là, manifestement, qu'il est d'autres conceptions qui ne sont pas immaculées, mais, au contraire, souillées par un péché d'origine.

La doctrine catholique étant tout ce qu'il y a de plus ferme sur ce point, reste à essayer d'entrevoir, à la lumière de la raison théologique, le comment de cette transmission d'un péché d'origine parmi les hommes. Saint Thomas le va faire dans la suite du présent corps d'article.

« Pour découvrir, nous dit-il, comment le péché du premier père peut passer originellement dans ses descendants, les divers auteurs ont procédé par diverses voies. — Quelques-uns, considérant que le sujet du péché est l'âme raisonnable, ont dit que l'âme raisonnable était transmise par la vertu séminale, en telle sorte que d'une âme infectée dérivaient des âmes infectées. — D'autres, repoussant ce sentiment comme erroné, se sont efforcés de montrer comment la coulpe de l'âme du père passe dans l'enfant, alors même que l'âme n'est point transmise, par ceci que les défauts du corps sont transmis du père à l'enfant; c'est ainsi qu'un lépreux engendre un lépreux, et un goutteux, un goutteux, en raison de la corruption de la vertu séminale, bien qu'une telle corruption ne s'appelle pas elle-même du nom de lèpre ou du nom de goutte. Or, le corps étant proportionné à l'âme, et les défauts de l'âme rejaillissant sur le corps, ou inversement, ils disent que semblablement le défaut de l'âme qui a raison de coulpe dérive, par la traduction de la vertu séminale, dans l'enfant, bien que la vertu séminale ne soit point elle-même, d'une façon actuelle, sujet de la coulpe ». — On sait que cette question de la transmission de la faute originelle avait fait le tour-

ment de saint Augustin et qu'un échange de vues des plus captivants avait eu lieu sur ce point entre lui et saint Jérôme. Saint Augustin avait paru un instant s'arrêter, bien que ne voulant rien définir là-dessus, au premier sentiment signalé ici par saint Thomas et qu'on a appelé du nom de traducianisme.

Mais soit l'erreur du traducianisme, supposant la transmission des âmes raisonnables par voie de génération, soit l'explication de la transmission de la coulpe de l'âme à l'occasion et par le moyen de la transmission des défauts corporels, demeurent insuffisantes ou inefficaces à expliquer le point précis dont il s'agit. « Toutes ces explications sont insuffisantes », déclare expressément saint Thomas. — « C'est qu'en effet, même en accordant que certains défauts corporels passent dans l'enfant par voie d'origine; et aussi certains défauts de l'âme, à titre de conséquence, en raison de l'indisposition du corps, comme il arrive que de fous proviennent des fous, toutefois cela même qui est d'avoir un défaut par voie d'origine semble exclure la raison de coulpe, à laquelle il est essentiel qu'elle soit volontaire. D'où il suit que même en supposant la transmission de l'âme raisonnable, par cela seul que l'infection de l'âme de l'enfant ne serait point en sa volonté, cette infection perdrait la raison de coulpe obligeant à la peine; car, selon que le dit Aristote, au troisième livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 15; de S. Th., leç. 12), *nul ne fera un reproche à l'aveugle-né* de ce qu'il est aveugle, *mais plutôt il en prendra pitié* ». — Si donc nous considérons les défauts de l'enfant seulement sous la raison de défauts personnels à l'enfant, en les séparant, en tant que défauts de l'enfant, de la raison de défaut volontaire dans la personne du père, nous n'arriverons jamais à expliquer la raison de péché pour ces défauts existant dans l'enfant, pour tant d'ailleurs que l'enfant les tienne du père par voie d'origine.

« Et voilà pourquoi, déclare saint Thomas, nous devons procéder par une autre voie et dire que tous les hommes qui naissent d'Adam peuvent être considérés comme un seul homme selon qu'ils conviennent en une même nature qu'ils reçoivent du premier père; c'est ainsi que dans les choses civiles tous ceux qui appartiennent à une même communauté, sont considérés comme un seul corps,

et toute la communauté comme un seul homme », avec cette différence que l'unité dont il s'agit sera tout autre selon la raison ou la chose commune qui la fonde : autre évidemment est le « seul corps » ou « le seul homme » que forment les membres d'une même famille; autre celui que forment les membres d'une même cité ou d'un même royaume. « C'est ainsi que Porphyre dit encore (au chapitre *de l'espèce*), que *par la participation de l'espèce, plusieurs hommes sont un seul homme* ». Toutefois, ici encore, le « seul homme » sera bien différent s'il s'agit d'une simple conformité d'espèce où s'il s'agit d'une conformité d'espèce jointe à l'unité d'origine. Pour les autres vivants distincts de l'homme, on peut trouver la conformité ou l'identité d'espèce, sans qu'il soit nécessaire d'admettre l'unité d'origine. — Or, dans le cas dont il s'agit ici, comme nous en a avertis saint Thomas, il s'agit d'une unité qui se fonde sur *une même nature reçue par tous d'un seul et même père*. Voilà ce qui fait que tous les autres hommes forment avec Adam, leur premier père, un seul corps et un seul homme. Remarquons bien cela pour ne pas confondre, dans la suite du raisonnement du saint Docteur, la raison foncière de son argumentation avec l'un des exemples apportés par lui simplement à titre d'illustrations.

« Ainsi donc, poursuit saint Thomas, plusieurs hommes qui dérivent d'Adam constituent », en raison de cette dérivation et par le fait d'avoir tous ensemble une même nature qu'ils tirent de lui, « comme les membres multiples d'un seul corps. Or, l'acte d'un membre corporel, de la main par exemple, n'est point volontaire par la volonté de la main elle-même, mais par la volonté de l'âme qui d'abord meut les membres. Aussi bien l'homicide que la main commet ne serait pas imputé à la main comme péché, si la main était considérée en elle-même et comme divisée ou séparée du corps; si on lui impute cet homicide à péché, c'est parce qu'elle est quelque chose de l'homme qui est mû par ce qui est le premier principe du mouvement dans l'homme. Pareillement donc le désordre qui est dans cet homme engendré d'Adam ne sera point volontaire par la volonté de cet homme, mais par la volonté du premier père, qui meut de la motion génératrice tous ceux qui dérivent de lui par voie d'origine, comme la

volonté de l'âme meut tous les membres à l'acte. Et voilà pourquoi le péché qui dérive ainsi du premier père dans les descendants est appelé *originel:* comme le péché qui dérive de l'âme aux membres du corps est appelé *actuel.* Et de même que le péché actuel qui est commis par quelque membre n'est le péché de ce membre qu'autant que ce membre est quelque chose de l'homme lui-même, en raison de quoi on l'appelle péché *humain:* de même, le péché originel n'est le péché de cette personne *qu'autant que cette personne reçoit la nature du premier père;* d'où il suit qu'on l'appelle *péché de nature*, selon ce mot de l'Épître *aux Éphésiens,* ch. II (v. 3) : *Nous étions par nature enfants de colère* ».

Tout est à remarquer et à retenir, dans cette fin du corps d'article que nous venons de lire. Saint Thomas nous y expose, avec une précision parfaite, ce qui est pour lui l'unique explication satisfaisante du péché originel parmi les hommes. Nous verrons, dans les deux questions suivantes, en quoi consiste le péché originel ou ce qu'il comprend dans les hommes qui en sont affectés et quelles parties de l'homme il affecte. Mais d'ores et déjà nous savons ou nous sommes censés savoir que ce péché est constitué par *un certain état de désordre existant dans l'homme.* Toute la question était d'expliquer *comment ce désordre existant dans les divers hommes pouvait avoir en eux la raison de péché,* au sens formel de coulpe ou de désordre moral engageant la responsabilité du sujet où il se trouve et le rendant passible de certaines peines; saint Thomas nous a déclaré qu'un seul mode d'explication était possible et rendait parfaitement compte du péché dont il s'agit.

C'est qu'en effet le péché dont il s'agit, pour être un vrai péché, n'est cependant pas un péché comme les autres, dans les hommes où il se trouve. C'est un péché spécial, distinct des *péchés actuels personnels.* Il est très vrai qu'il affecte la personne en laquelle il se trouve; et à ce titre, il est lui aussi un péché de cette personne, ou un péché personnel dans cette personne. Mais il n'est point un péché dû à un acte personnel de cette personne, en quelque manière qu'on veuille entendre cet acte personnel. La volonté personnelle de cette personne, *en tant que principe d'acte produit par elle,* n'est aucunement en jeu ici; non pas

même par voie de responsabilité implicite. Il n'y a pas à supposer que la volonté de cette personne, comme principe d'acte à produire par elle, se sera trouvée engagée dans la production du péché dont il s'agit. Nullement; le péché dont il s'agit est un péché qui est dans cette personne, *mais non causé par elle*. Il est causé *par une cause extérieure à cette personne;* mais qui cependant ne lui est point étrangère, avec laquelle, au contraire, elle forme un certain tout, un tout d'un ordre très spécial, qui fait qu'elle-même constitue une partie de ce tout, et que, mue, par le principe premier du mouvement qui affecte ce tout, elle participe le caractère propre de ce mouvement. Or, le caractère propre de ce mouvement est d'être un mouvement volontaire, en raison du premier branle, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui a été volontaire et qui se continue toujours identique à lui-même dans toutes les parties de ce mouvement. Il n'y a donc pas à chercher ici la raison de volontaire dans les volontés particulières qui peuvent se trouver, comme facultés pouvant vouloir d'une volonté propre, dans les diverses portions matérielles à travers lesquelles se continue le premier mouvement. Toute la raison de volontaire, en ces diverses parties, viendra de ce qu'elles sont dans la ligne du mouvement premier et que ce mouvement est reçu en elles. Et ce qui fait qu'elles sont dans cette ligne, ou que ce mouvement est reçu en elles, sans solution de continuité, c'est qu'elles viennent, par voie d'origine, du principe premier de ce mouvement, *recevant de lui la nature qu'il leur transmet par sa motion.* C'est *cette réception de la nature communiquée sans interruption par le premier principe de ce mouvement*, qui rend participants du caractère de volontaire existant dans ce premier principe; et cette réception seule, sans qu'il faille recourir à quoi que ce soit du côté des volontés particulières, qui se trouveraient engagées, ou par mode de pacte imposé par Dieu, ou par mode d'une certaine inclusion, dans la volonté du premier père. Ceci doit être exclu absolument; car il s'ensuivrait que le péché d'origine ne serait plus simplement ce qu'il est, c'est-à-dire un péché de nature ou un péché originel, mais deviendrait, à un certain titre, un péché de personne et un péché actuel, ce qu'il ne doit être à aucun prix.

L'*ad primum* répond que « le fils est dit ne point porter le péché du père, parce qu'il n'est point puni pour le péché du père, à moins qu'il ne participe à sa faute. Or, il en est ainsi dans le cas présent. Par l'origine, la faute dérive du père dans le fils, comme le péché actuel par l'imitation ».

L'*ad secundum* fait observer que « si l'âme n'est point transmise, parce que la vertu séminale ne peut pas causer l'âme raisonnable, cependant cette vertu meut à la réception de l'âme par mode de disposition, d'où il suit que par la vertu séminale est transmise la nature humaine, du père dans l'enfant, et ensemble avec la nature l'infection de cette nature : si, en effet, celui qui naît est rendu participant de la faute du premier père, c'est parce qu'il reçoit de lui sa nature par une certaine motion génératrice ». Le père, par sa vertu génératrice, cause dans la matière qui doit être le corps de l'enfant, une telle disposition que cette matière appelle la production par Dieu d'une âme raisonnable dont l'union à cette matière constitue la nature humaine de l'enfant; et pour autant, le père est vraiment cause de la nature humaine dans l'enfant; et parce qu'il lui transmet une nature coupablement viciée par le premier père de qui vient sans interruption la motion génératrice, cette nature viciée, ainsi reçue, a raison de chose volontairement viciée, qui fait que le sujet à qui elle appartient est lui-même constitué participant de ce vice volontaire ou de ce péché venu du premier père.

L'*ad tertium* accorde que « la coulpe n'est pas d'une façon actuelle dans la vertu séminale; mais là se trouve d'une façon virtuelle la nature humaine que cette coulpe accompagne ».

L'*ad quartum* explique que « la vertu séminale est le principe de la génération qui est l'acte propre de la nature servant à sa propagation. Et voilà pourquoi l'âme est plutôt infectée par la vertu séminale que par la chair déjà formée, laquelle est déjà déterminée à la personne ». Ce n'est point ce qui a trait à la personne qu'il faut ici directement considérer; c'est ce qui a trait à la nature.

L'*ad quintum* dit que « ce qu'on doit à son origine n'est point un sujet d'opprobre, si l'on considère celui qui naît » selon sa raison personnelle ou « en lui-même. Mais si on le considère

en tant qu'il se réfère à un certain principe, cela peut devenir pour lui un sujet d'opprobre ; c'est ainsi que l'enfant subit l'ignominie de sa race causée par la faute d'un de ses ancêtres ».

Cette dernière réponse, en même temps que plusieurs des réponses précédentes et toute la doctrine du présent article, se trouve lumineusement expliquée et confirmée par ce que dit saint Thomas dans les *Questions disputées. du Mal*. q. 4, art. 1. « Un homme particulier, nous dit-il, peut se considérer d'une double manière : ou selon qu'il est une certaine personne particulière » et distincte des autres; « ou selon qu'il fait partie d'un ensemble » ou d'un groupe quelconque. « Et soit de l'une soit de l'autre de ces deux manières, certains actes peuvent lui être attribués. En tant qu'il est une certaine personne particulière, on lui imputera l'acte qu'il fait de son propre arbitre et par lui-même. En tant qu'il fait partie d'un ensemble, on pourra lui attribuer l'acte d'un autre qu'il n'a point fait par lui-même ni de son propre arbitre, mais qui est fait soit par le groupe dans son ensemble, soit par la majorité de ce groupe, soit par le chef du groupe; comme on dit que la cité tout entière fait ce que le prince fait. C'est qu'en effet ces sortes de groupes humains sont considérés comme un seul homme, selon que divers hommes constitués en divers offices sont comme les membres divers d'un même corps physique ; et l'apôtre saint Paul lui-même donne cet exemple au sujet des membres de l'Église, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XII ». Comme nous l'avons déjà fait remarquer à propos de l'article de la Somme, la raison de partie que pourra avoir l'homme dans les divers groupements humains sera tout autre selon la nature du lien qui rattachera les membres de ces divers groupements. Et nous savons que le lien qui rattache les hommes au groupement qui nous occupe est le plus intime, puisque c'est la nature qu'ils ont en commun et qu'ils tirent d'un même principe.

« Ainsi donc, poursuit saint Thomas, toute la multitude des hommes qui reçoivent du premier père la nature humaine doit être considérée comme » un seul groupement, « un seul collège », au sens latin de ce mot, « ou plutôt », dit le saint Docteur, cor-

rigeant ce qu'aurait de trop faible ici l'idée d'un simple groupement social dû à un simple accord de volontés ou à quelque concours fortuit de circonstances, « comme le même corps d'un seul homme. Et dans cette multitude, chacun des hommes qui la composent, y compris Adam lui-même, peut être considéré ou comme une personne particulière » et distincte ou à part, « ou comme un certain membre de cette multitude qui par voie d'origine naturelle dérive d'un seul. — Or, il faut prendre garde qu'au premier homme, lors de sa constitution, avait été donné par Dieu un certain don surnaturel, savoir la justice originelle, qui faisait que la raison était soumise à Dieu, et les facultés inférieures à la raison, et le corps à l'âme. — Ce don n'avait pas été donné au premier homme comme à une personne particulière » et ne regardant, si l'on peut ainsi dire, que sa personne, « mais comme à un certain principe de toute la nature humaine, en ce sens qu'il devait dériver de lui par voie d'origine en ses descendants ». C'était un don qui affectait la nature dans la personne du premier père, et qui devait se transmettre selon que cette nature se trouverait dans la personne du premier père, quand il produirait ce que saint Thomas appelait tout à l'heure, à l'*ad 4*^{um} de l'article de la Somme, « l'acte propre de la nature », c'est-à-dire l'acte de génération destiné à assurer la propagation de cette nature.

« Ce don qu'il avait reçu, le premier homme, péchant par un acte de son libre arbitre, le perdit selon la condition où il lui avait été donné, c'est-à-dire pour lui et pour toute sa postérité ». Cette perte affecta non seulement sa personne, mais toute la nature en sa personne; puisque une fois dépouillée de ce don, elle ne pouvait plus être transmise par lui ornée de ce don. « Il suit de là que l'absence de ce don se retrouvera dans toute sa postérité ». D'autre part, puisque cette absence ou cette privation se retrouve en tous, à cause et en raison de la nature transmise dans cet état de spoliation, il s'ensuit que « le défaut dont il s'agit se transmettra aux descendants de la manière dont se transmet en eux la nature humaine ; laquelle se transmet non selon toute elle-même, mais selon une partie d'elle-même, savoir selon la chair à laquelle Dieu infuse l'âme raisonnable » qu'Il

produit Lui-même immédiatement par voie de création. « En telle sorte que, comme l'âme infuse par Dieu, appartient à la nature humaine dérivée d'Adam, en raison de la chair à laquelle elle est unie; pareillement, le défaut dont nous parlons appartient à l'âme en raison de la chair qui dérive d'Adam non pas seulement par mode de substance corporelle » qui serait transmise d'homme à homme ou qui serait tirée d'un autre homme en quelque manière que ce fût, « mais par mode de vertu séminale, c'est-à-dire non pas seulement d'une façon matérielle, mais comme de son principe actif; car c'est ainsi que le fils reçoit du père la nature humaine ».

« Si donc nous considérons ce défaut dérivé ainsi par voie d'origine en cet homme, selon que cet homme est une certaine personne particulière, considéré de cette sorte, ce défaut ne peut pas avoir la raison de coulpe, pour l'essence de laquelle il est requis qu'elle soit volontaire » ; et ce défaut n'est en rien volontaire de la part de cet homme ainsi considéré. « Mais si nous considérons cet homme ainsi engendré comme un certain membre de toute la nature humaine propagée par le premier père, comme si tous les hommes étaient un seul homme, de ce chef, le défaut dont nous parlons a » en lui « la raison de coulpe, à cause de son principe volontaire qui a été le péché actuel du premier père. C'est comme si nous disions que le mouvement de la main dans l'homicide qui se commet, si on considère la main en elle-même, n'a pas la raison de coulpe, parce que la main est mue nécessairement par un autre; mais si on la considère comme partie de tout l'homme qui agit par sa volonté, son mouvement a raison de coulpe parce que ainsi considéré il est volontaire », participant le caractère de la volonté qui le cause. « De même donc que l'homicide n'est point dit péché de la main, mais péché de l'homme dans son entier; de même, cette sorte de défaut n'est point dit péché personnel, mais péché de la nature dans son ensemble; et il ne se réfère à la personne qu'en tant que la nature infecte la personne ». Seulement, « parce que ce péché est le péché de toute la nature humaine dans son ensemble », selon qu'elle vient d'Adam comme de son principe actif, il s'ensuit que toute personne qui a cette nature humaine dans

sa personne a aussi dans sa personne le péché de cette nature; « si » donc « elle est punie pour » ce péché qui n'a raison de péché que parce que c'est « le péché du premier père » ainsi transmis par voie de génération, « elle n'est point punie pour le péché d'un autre, mais pour son péché à elle »; car ce péché est vraiment sien en raison de la nature qui est sienne, — comme le déclare nettement saint Thomas à l'*ad 19um*, de ce même article de la question *du Mal*.

On voit, par là, où il faut chercher, d'après saint Thomas, la raison de péché dans ce *defectus naturæ* que nous portons en nous et que nous appelons le péché originel. Ce n'est point dans un simple lien d'ordre moral qui nous rattacherait à Adam et qui nous rendrait plus ou moins responsables de ce qu'il devait faire lui-même, comme les membres d'une communauté quelconque peuvent être rendus responsables de ce que fait leur chef qui agit un peu au nom de tous ou les représente tous, au point de vue moral. Ce mode de communication peut être donné à titre d'exemple, et nous avons vu que saint Thomas le donnait, en effet, pour faire entendre que même sans agir personnellement on peut être rendu participant de l'action d'un autre, soit en bien soit en mal. Mais ce n'est qu'un exemple; et le mode dont nous sommes rendus participants du péché d'Adam est bien autrement profond. Ce n'est pas dans un simple lien d'ordre moral que se fonde notre participation au péché d'Adam; c'est dans un lien d'ordre physique et qui nous tient au plus intime, puisqu'il n'est rien moins que la communication même par voie d'origine de la nature humaine que nous portons en nous et qui est notre propre nature à chacun de nous. C'est parce que nous tenons cette nature d'Adam pécheur et uniquement pour cette raison-là que nous sommes pécheurs de son propre péché, portant son péché en nous, non selon qu'il est son péché personnel, mais selon que ce péché personnel a infecté la nature qu'il nous transmet et qui étant reçue en nous par cette voie nous infecte nous-mêmes.

Que telle soit la pensée de saint Thomas sur la vraie raison de péché dans le péché originel, ce que nous avons déjà vu peut

nous en convaincre et tout ce qui nous reste à voir le confirmera. Mais il est un texte, d'une importance extrême, qui fixe irrévocablement la pensée de saint Thomas sur ce point, et qui n'est peut-être pas aussi connu qu'il le faudrait. Il se trouve dans les *Questions disputées, du Mal*, q. 5, art. 4. C'est la réponse à la huitième objection de cet article. — L'objection était ainsi formulée : « Si Adam n'eût pas péché, ses enfants auraient pu pécher ; et s'ils eussent péché, ils fussent morts. D'autre part, ils ne seraient pas morts à cause du péché originel, qui n'eût pas existé en eux. Donc la mort n'est pas la peine du péché originel ». — Saint Thomas répond : « D'après quelques auteurs, si Adam n'avait pas péché, quand il fut tenté, il aurait aussitôt été confirmé dans la justice, et tous ses descendants fussent nés confirmés dans la justice. Avec cette explication, l'objection cesse. Mais, ajoute saint Thomas, je crois cette explication fausse ; parce que la condition du corps dans le premier état, correspondait à la condition de l'âme ; d'où il suit que le corps étant soumis à la vie animale, l'âme demeurait soumise à la possibilité de changement, non encore totalement spirituelle. Or, l'acte de la génération appartient à la vie animale. Et, par suite, les enfants d'Adam ne fussent point nés confirmés dans la justice. Si donc quelqu'un d'entre eux eût péché, Adam ne péchant pas, celui-là fût mort pour son péché actuel, comme Adam est mort ; mais ses descendants fussent morts à cause du péché originel ».

Ainsi donc, pour saint Thomas, à supposer qu'Adam n'eût pas péché, ses descendants auraient pu pécher. Et quiconque, parmi eux, eût péché, il aurait, du même coup, perdu tous les privilèges de la justice originelle, comme Adam les a perdus par son péché. Par le fait même, s'il eût engendré des enfants, il les aurait engendrés dans un état de nature viciée, leur aurait communiqué cette nature viciée, et aurait eu, à tous ceux qui fussent nés de lui dans la suite des générations, le même rapport qu'a eu Adam à tout le genre humain. Tous ses enfants à lui fussent nés avec le péché originel, comme naissent maintenant tous les enfants d'Adam. D'où il suit que c'est bien uniquement parce qu'il est le père du genre humain, par voie de génération charnelle, après son péché, qu'Adam communique au genre humain le péché ori-

ginel ; et non point parce qu'un pacte quelconque aurait attaché à sa fidélité ou à son infidélité la condition de tout le genre humain. Saint Thomas vient de nous dire, en effet, de la façon la plus expresse, que même si Adam n'eût pas péché, ses descendants auraient pu pécher, et ils eussent eu, alors, à tous ceux qu'ils auraient engendrés le même rapport qu'Adam pécheur a maintenant à tout le genre humain.

C'est donc parce que tout le genre humain ne fait qu'un avec lui, en raison de la nature humaine communiquée par lui à tous, que tous ceux qui font partie du genre humain ainsi propagé, participent au premier péché du premier homme, lequel péché participé en eux s'appelle très à propos du nom de péché originel. — Mais n'y a-t-il que ce premier péché du premier père, qui se transmette ainsi, par voie de génération, dans le genre humain ; ou pouvons-nous dire que soit les autres péchés du premier père, s'il en a commis, soit les péchés personnels des autres parents immédiats à travers la suite des générations se transmettent également à leurs descendants. — Nous allons examiner ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si même les autres péchés du premier père ou des autres parents immédiats se transmettent aux descendants?

Trois objections veulent prouver que « même les autres péchés, soit du premier père lui-même, soit des autres parents immédiats, se transmettent à leurs descendants ». — La première dit que « la peine n'est jamais due qu'à la faute. Or, il en est qui sont punis, par jugement divin, pour le péché des parents immédiats, selon cette parole de l'*Exode*, ch. xx (v. 5) : *Je suis un Dieu jaloux, qui visite l'iniquité des pères dans les enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième génération*. De même, par jugement humain, dans le crime de lèse majesté, les enfants sont déshérités pour le péché des parents. Donc, même la coulpe des

parents immédiats passe dans leurs descendants ». — La seconde objection fait observer qu' « il est plus facile de transférer à un autre ce qu'on a de soi-même que ce que l'on tient d'un autre; et c'est ainsi qu'il est plus facile au feu de chauffer qu'à l'eau chauffée. Or, l'homme transfère à son enfant par l'origine le péché qu'il tient d'Adam. A plus forte raison doit-il pouvoir lui transmettre le péché qu'il a commis lui-même ». — La troisième objection précise que « si nous contractons du premier père le péché originel, c'est parce que nous avons été en lui comme dans le principe de la nature qu'il a lui-même viciée. Or, pareillement, nous avons été dans nos parents immédiats comme en certains principes de la nature, qui, pour être déjà viciée, peut toujours l'être encore par le péché, selon cette parole de l'*Apocalypse*, chapitre dernier (v. 11) : *Que celui qui est souillé se souille encore*. Donc les enfants contractent les péchés des parents immédiats, par voie d'origine, comme celui du premier père ».

L'argument *sed contra* oppose que « le bien se répand plus que le mal. Or, les mérites des proches parents ne passent point aux enfants. Donc, à plus forte raison, les péchés » n'y passent point non plus.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « saint Augustin agite cette question dans l'*Enchiridion* (ch. XLVI, XLVII) et la laisse sans solution. — Mais, ajoute le saint Docteur, si on le considère avec attention, il est impossible que quelques péchés des parents immédiats ou même du premier père, en dehors de son premier péché, se transmettent par origine ». Remarquons avec soin la raison que va nous donner saint Thomas. Nous y verrons la confirmation éclatante de ce que nous avons dit à propos du premier article. Cette « raison », dit-il, « est que l'homme engendre un semblable à soi en espèce mais non individuellement ». Si, en effet, tout homme qui engendre, engendre un semblable à soi en nature, c'est-à-dire un être qui est homme comme lui, nul ne s'engendre soi-même. « De là vient que ce qui a trait à l'individu » en tant que tel, « comme sont les actes personnels et tout ce qui s'y rattache, ne passe point des parents aux enfants », par voie de génération : « c'est ainsi qu'un homme qui a la science de la grammaire ne passe point à son

fils » en l'engendrant, « la science de la grammaire qu'il a acquise par son propre travail. Au contraire, les choses qui appartiennent à la nature de l'espèce, les parents les transmettent aux enfants » par voie de génération, « à moins qu'il n'y ait un défaut de la nature » dans le sujet qui engendre; « et c'est ainsi que l'homme qui a des yeux engendre un fils qui a des yeux, à moins que la nature ne défaille » dans la génération. « Et si la nature est forte, même quelques-uns des accidents individuels se propagent aux enfants, ayant trait à la disposition de la nature, comme l'agilité du corps, les bonnes dispositions de l'esprit, et autres choses de ce genre; mais jamais les choses qui sont purement personnelles, ainsi qu'il a été dit. — Or, de même qu'il est des choses qui appartiennent à la personne en raison d'elle-même, et d'autres en raison de la grâce; de même, à la nature peut appartenir une chose, en raison d'elle-même, c'est-à-dire selon que cette chose résulte des principes de la nature; et une autre, par mode de don gratuit. Et précisément, c'est de cette seconde manière que la justice originelle, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 100, art. 1), était un certain don de la grâce accordé par Dieu à toute la nature humaine dans la personne du premier père ». Ce n'était pas un don purement personnel fait à Adam; c'était un don fait à toute la nature et *affectant la nature en tant que telle*, dans la personne d'Adam. « Et c'est ce don que le premier homme a perdu par le premier péché. D'où il suit que » semblablement à ce qui serait arrivé si le premier homme n'avait point péché avant d'engendrer, savoir, que « la justice originelle eût été transmise aux descendants ensemble avec la nature, pareillement aussi le désordre opposé » est transmis de même. Et voilà pourquoi aussi, comme nous l'a dit saint Thomas, dans la réponse *ad 8um* de la question *du Mal*, il en eût été de même pour quiconque aurait, par son péché, gâté dans sa personne ce don fait à la nature. Il aurait transmis à ceux qu'il aurait engendré, comme l'a fait Adam pour tout le genre humain, une nature viciée et dépouillée par sa faute ; ce qui aurait constitué, en tous ses descendants, comme aujourd'hui pour nous tous, la raison de péché originel. — « Mais », par contre, « les autres

péchés actuels, soit du premier père, soit des autres parents, ne vicient plus la nature quant à ce qui est de la nature » ou quant à ce qui affecte la nature en tant que telle, puisqu'il n'y avait que ce don de la justice originelle qui l'affectât ainsi ; « mais seulement quant à ce qui est le propre de la personne, savoir l'inclination à l'acte. D'où il suit que les autres péchés ne se transmettent pas ».

Ainsi donc toute la raison de la transmission du péché originel vient de ce que la justice originelle dont ce péché est la privation était un don affectant la nature humaine en tant que telle. Ce don n'affectait pas tel individu humain, en tant qu'individu, soit qu'on le considère comme individu pris à part, soit même qu'on le considère comme individu-chef, si l'on peut ainsi s'exprimer, ni par suite l'ensemble des individus en tant que tels ou selon qu'ils forment un groupement d'ordre moral et de volontés plus ou moins solidaires les unes des autres. Il affectait la nature de l'individu, à titre d'accident ou de propriété de l'espèce, en quelque sorte, comme nous le disait saint Thomas dans la Première Partie (q. 100, art. 1). Mais parce que c'était une propriété gratuite, elle était liée à la fidélité du sujet; de telle sorte que si l'individu, quel qu'il fût, où elle se trouvait, venait à pécher, par le fait même il dépouillait, en lui, la nature humaine de cette propriété; d'où il devait suivre fatalement que s'il transmettait cette nature à un autre par voie de génération et comme principe actif de cette génération, il ne pouvait la transmettre que dans l'état de spoliation coupable où il l'avait mise en sa personne, ce qui amenait en tous ceux qui la recevaient la raison de péché de nature et d'origine, comme nous l'avons expliqué. Mais il suivait de là aussi qu'il n'y avait absolument que le premier péché du premier sujet dans la personne duquel la nature serait ainsi coupablement viciée, qui pourrait constituer le péché de nature ou d'origine se transmettant aux descendants. — On voit combien tout se tient et s'harmonise dans cette lumineuse explication de notre saint Docteur, entendue comme elle doit l'être.

L'*ad primum* confirme encore cette explication. « Jamais », déclare saint Thomas, s'autorisant de saint Augustin dans son

épître « à Avitus » (à Ausilius, ép. CCL, ou LXXX), « les enfants ne sont punis, d'une peine spirituelle, pour leurs parents, s'ils ne communiquent à la faute des parents soit par l'origine, soit par l'imitation ; car toutes les âmes relèvent immédiatement de Dieu, comme il est dit dans Ezéchiel, ch. XVIII (v. 4). Mais, d'une peine corporelle, parfois, les enfants, soit de jugement divin soit de jugement humain, sont punis pour les parents, en tant qu'ils sont quelque chose du père quant au corps ». — A remarquer cette distinction essentielle. Comme, dans le péché originel, se trouve une peine spirituelle, puisque l'âme de l'enfant est privée de la grâce et de tous les dons qui s'y rattachent, il faut, de toute nécessité, que le péché *sous sa raison propre de péché*, devienne le *péché de l'enfant ;* il ne suffit pas qu'il soit le *péché du père* ou *du chef*, comme cela peut suffire dans les groupements humains où les membres peuvent encourir, d'ailleurs très justement, les pénalités d'ordre corporel attachées à la faute du père ou du chef. Et cela nous montre, avec une nouvelle évidence, que seule la raison du tout d'ordre physique et naturel, constitué par le lien de la motion génératrice, peut expliquer la nature propre du péché d'origine.

L'*ad secundum* accorde qu' « on peut transmettre plus facilement ce que l'on a de soi, *pourvu que ce soit transmissible*. Or, les péchés actuels des proches parents ne sont point transmissibles, étant purement personnels, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « le péché du premier père a corrompu la nature d'une corruption qui affecte la nature » elle-même, en tant que telle ; « les autres péchés la corrompent d'une corruption qui a trait à la seule personne » : ils n'atteignent plus la nature en tant que telle, mais seulement la nature de cet individu.

Seul, le premier péché du premier père a pu se transmettre à ses descendants et constituer en eux le péché d'origine ; parce que celui-là seul a changé l'état de la nature, la faisant passer coupablement de l'état de justice originelle à l'état de spoliation où elle se trouve nécessairement en tous ceux qui la reçoivent

de lui par voie de génération. — Mais, est-ce vraiment en tous les hommes engendrés par Adam que passe ainsi par voie d'origine son premier péché. Saint Thomas va examiner cette question à l'article qui suit.

Article III.

Si le péché du premier père passe par voie d'origine dans tous les hommes ?

Trois objections veulent prouver que « le péché du premier père ne passe point par voie d'origine dans tous les hommes ». — La première est que « la mort est une peine qui suit le péché originel. Or, il n'est pas vrai que tous les hommes qui procèdent d'Adam par voie séminale doivent mourir; car ceux qui seront trouvés vivants lors de l'avènement du Seigneur ne mourront jamais, comme on le voit par ce qui est dit dans la première Épître *aux Thessaloniciens*, ch. IV (v. 14) : *Nous qui vivons, nous ne passerons point, à l'avènement du Seigneur, devant ceux qui dorment* » dans les tombeaux. « Donc, ceux-là n'auront pas contracté le péché originel ». — La seconde objection dit que « nul ne donne à un autre ce qu'il n'a pas lui-même. Or, l'homme baptisé n'a pas le péché originel. Donc, il ne le transmet point à l'enfant qu'il engendre ». — La troisième objection remarque que « le don du Christ est plus grand que le péché d'Adam, comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. V (v. 15 et suiv.). Or, le don du Christ ne passe point dans tous les hommes. Donc, le péché d'Adam ne saurait le faire ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *La mort est passée dans tous les hommes, en raison de celui en qui tous ont péché* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « selon la foi catholique on doit fermement tenir que tous les hommes, à l'exception du Christ seul, qui viennent d'Adam, contractent de lui le péché originel; sans cela, en effet, ils n'auraient point tous besoin de la rédemption qui se fait par le Christ, ce qui est une

erreur ». — Voilà donc la vérité qu'il faut mettre au-dessus de toute discussion, comme ne relevant pas de la raison, mais seulement de la foi la plus indiscutable pour un catholique. Tous les hommes qui viennent d'Adam ont dû pécher en Adam ; parce que tous ont besoin de la rédemption qui se fait par le Christ. La raison de foi qui appuie cette conclusion montre bien que la conclusion doit s'entendre d'une façon absolue, sans exception aucune, non pas même à l'endroit de la glorieuse Vierge Marie. Toutefois, nous aurons à dire plus tard que si la Vierge Marie a eu besoin d'être rachetée et si Elle l'a été en effet, si, par suite, le péché d'Adam a eu quelque rapport à Elle, ce n'est point de la même manière, ni au même titre, que pour les autres enfants d'Adam. Par un privilège unique, la rédemption du Christ lui a été appliquée d'une façon préventive, en telle sorte que le péché d'Adam qu'Elle aurait dû contracter comme nous tous, en raison de son origine, n'est point de fait parvenu jusqu'à Elle. C'est en cela qu'a consisté le privilège de sa conception immaculée, privilège unique et d'autant plus glorieux, auquel Marie attache un si grand prix, qu'Elle a daigné se définir Elle-même, à Lourdes, par ce privilège même, disant à Bernadette qui lui demandait son non : Je suis l'Immaculée-Conception.

Tous les hommes qui viennent d'Adam par voie d'origine contractent de lui une certaine obligation, par rapport à son premier péché, qui nécessite pour eux la rédemption par le Christ. Cette obligation, pour la Bienheureuse Vierge Marie, n'a pas eu un effet de souillure. Jamais, non pas même un instant, elle n'a eu en elle le péché d'Adam. Mais Elle a été rachetée comme tous les autres enfants d'Adam et plus excellemment qu'aucun autre. La rédemption a été, pour Elle, une rédemption préventive. Pour tous les autres, elle est curative, trouvant en eux, quand elle s'applique, la faute dont elle vient les guérir.

Or, qu'il en soit ainsi, que tous les enfants d'Adam contractent de lui, en raison de leur origine, l'obligation ou le péché formel que nous venons de dire, « la raison, ajoute saint Thomas, s'en peut tirer de ce qui a été dit plus haut (art. 1), que la faute originelle se transmet du péché du premier père aux descendants, comme de la volonté de l'âme par la motion des mem-

bres se transmet le péché actuel aux membres du corps ». Nous retrouvons ici, en une formule d'admirable précision, la raison essentielle qui constituait, nous l'avons dit, pour saint Thomas, la véritable explication de la transmission du péché du premier homme à ses descendants sous forme et avec la raison de péché d'origine. « Or, poursuit saint Thomas, il est manifeste que le péché actuel peut se transmettre à tous les membres qui sont aptes à être mus par la volonté », et il se transmet à tous ceux qui, en effet, sont mus par elle. « Donc, pareillement, la faute originelle se transmet à tous ceux qui sont mus par Adam de la motion génératrice ».

L'*ad primum* donne une double réponse à la difficulté tirée du texte de saint Paul. — « On tient, dit saint Thomas, d'une façon plus probable et plus commune que tous ceux qui seront trouvés présents, lors de l'avènement du Seigneur, mourront et après un temps très court ressusciteront, comme nous le dirons plus pleinement dans la Troisième Partie [cf. Supplément, q. 78, art. 1, arg. 3]. — Toutefois, s'il était vrai, comme d'autres le disent, que ceux-là ne mourront pas, ainsi que le note saint Jérôme, rapportant les diverses opinions à ce sujet, dans son épître à *Minérius, sur la résurrection de la chair*, il faudrait dire, répondant à l'objection, que si ces hommes ne meurent pas, il y avait cependant en eux le *reatus* ou l'obligation de la mort, mais la peine sera enlevée par Dieu, qui peut aussi remettre même les peines des péchés actuels ».

L'*ad secundum* doit être retenu avec soin. Il nous explique que « le péché originel est enlevé par le baptême, en ce qui est du *reatus* » ou de la disgrâce affectant l'âme du sujet par rapport à Dieu ; « et, en effet, le baptisé recouvre la grâce dans son âme. Mais le péché originel demeure en acte quant au *fomes*, qui est l'insubordination des parties inférieures par rapport à l'âme, et également du corps. Or, ce n'est point selon l'âme, mais selon le corps, que l'homme engendre. Et voilà pourquoi les baptisés transmettent le péché originel. Ce n'est pas, en effet, en tant qu'ils sont renouvelés par le baptême, qu'ils engendrent, mais en tant qu'ils gardent encore quelque chose de la vétusté du premier péché ». — Le baptême purifie la personne qu'avait

infectée la nature ; mais non la nature elle-même, en tant que telle : or, c'est en tant que nature que la nature agit dans la génération, et voilà pourquoi le péché continue de se transmettre.

L'*ad tertium* répond que « si le péché d'Adam se transmet en tous ceux qui sont engendrés par Adam corporellement, pareillement la grâce du Christ se transmet en tous ceux qui sont engendrés spirituellement par Lui à l'aide de la foi et du baptême ; et non pas seulement à l'effet d'écarter la faute du premier père, mais aussi à l'effet d'écarter les péchés actuels et d'introduire dans la gloire » ; par où l'on voit que le don du Christ est, en effet, plus grand que le péché d'Adam.

Tous ceux qui viennent d'Adam par voie de génération tirent de cette origine un tel rapport avec son péché qu'ils doivent tous, sans exception, en être rachetés par la grâce de Jésus-Christ, soit que cette rédemption, par une grâce exceptionnelle, préserve du péché qui aurait dû être encouru, comme ç'a été le privilège unique de la Vierge Marie dans son immaculée conception, soit qu'elle délivre personnellement du péché encouru, sans que toutefois elle délivre encore la nature, en tant que telle, qui ne sera libérée pleinement qu'au jour de la résurrection glorieuse. — Mais si quelqu'un ne naissait point d'Adam, et que cependant son corps fût formé miraculeusement d'une portion de corps humain qui viendrait d'Adam, celui-là contracterait-il le péché d'origine ? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si quelqu'un était formé miraculeusement de chair humaine, contracterait-il le péché originel ?

Trois objections veulent prouver que « si quelqu'un était formé miraculeusement de chair humaine, il contracterait le péché originel ». — La première est une parole de « la Glose », qui « dit, sur le chapitre IV de la *Genèse* (v. I), qu'*en Adam*

toute sa postérité a été corrompue, parce qu'elle n'a pas été séparée de lui quand il était dans le lieu de la vie, mais seulement après dans le lieu de l'exil. Or, si un homme était ainsi formé comme il a été dit, sa chair ne serait séparée que dans le lieu de l'exil. Donc, il contracterait le péché originel ». — La seconde objection rappelle que « le péché originel est causé en nous selon que l'âme est infectée par la chair. Or, toute la chair de l'homme est infectée. Donc, quelle que puisse être la partie de chair humaine dont un homme serait formé, son âme serait infectée de l'infection du péché originel ». — La troisième objection remarque que « le péché originel parvient du premier père en tous les hommes, parce que tous les hommes ont été en lui quand il a péché. Or, ceux qui seraient formés de chair humaine, auraient été en Adam. Donc, ils contracteraient le péché originel ».

L'argument *sed contra* oppose qu'« ils n'eussent pas été en Adam *selon la vertu séminale*: condition unique de la transmission du péché originel, comme le dit saint Augustin, au dixième livre du *Commentaire littéral de la Genèse* » (ch. XVIII, XX).

Au corps de l'article, saint Thomas, revenant encore et toujours à l'unique raison, soulignée par nous, de la transmission du péché originel, nous répète que « le péché originel, selon qu'il a été dit (art. I, 3), se transmet du premier père aux descendants, pour autant qu'ils sont mus par lui, de la motion génératrice, comme les membres sont mus par l'âme au péché actuel » : de même que l'âme meut les membres à l'acte coupable; de même Adam pécheur meut les hommes à la nature coupable. « Or, il n'y a de motion à la génération » ou à la nature « que par la vertu active qui est dans la génération. D'où il suit que ceux-là seuls contractent le péché originel, qui descendent d'Adam par la vertu active dérivée originellement d'Adam dans la génération, ce qui est descendre de lui selon la raison séminale, car la raison séminale n'est pas autre chose que la vertu active dans la génération. Puis donc que si quelqu'un était formé par la vertu divine d'une partie de chair humaine, il est manifeste que dans ce cas la vertu active ne dériverait pas d'Adam, il

s'ensuit que ce quelqu'un ne contracterait pas le péché originel ; pas plus que l'acte de la main ne se rattacherait au péché de l'homme, si la main n'était pas mue par la volonté de l'homme, mais par quelque moteur extrinsèque ».

L'*ad primum* fait observer qu' « Adam ne fut dans le lieu de l'exil qu'après son péché. D'où il suit que ce n'est pas à cause du lieu de l'exil, mais à cause du péché que se transmet la faute originelle à ceux auxquels parvient sa génération active » ou l'acte générateur parti de lui et continué, sans interruption, de génération en génération.

L'*ad secundum* précise que « la chair n'infecte l'âme qu'en tant qu'elle a raison de principe actif dans la génération, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* accorde que « celui qui serait formé miraculeusement de chair humaine, eût été en Adam selon la substance corporelle, mais non selon la raison séminale, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, il ne contracterait pas le péché originel ».

Le péché d'origine est le péché de la nature ; et ce péché affecte la nature parce que la nature a été coupablement viciée en la personne du chef qui la communique, en telle sorte que c'est dans la mesure où ce chef la communique par son action personnelle concernant cette nature, qu'elle porte en elle la souillure et le vice partout où elle se trouve. Il suit de là que nul jamais ne contractera la souillure originelle que s'il reçoit la nature humaine par la vertu génératrice venue d'Adam pécheur. — Un dernier point nous reste à examiner. Si Adam n'avait pas péché et qu'Ève eût péché, les enfants qui seraient nés d'Adam et Eve auraient-ils contracté le péché originel ?

Nous allons examiner ce dernier point à l'article qui suit.

Article V.

Si Adam n'avait pas péché et qu'Ève eût péché, les enfants auraient-ils contracté le péché originel ?

Trois objections veulent prouver que « si Adam n'avait pas péché et qu'Ève eût péché, les enfants auraient contracté le péché originel ». — La première observe que « nous contractons le péché originel de nos parents pour autant que nous avons été en eux, selon cette parole de l'Apôtre *aux Romains*, ch. v (v. 12) : *En qui tous ont péché*. Or, si l'homme préexiste dans son père, il préexiste aussi dans la mère. Donc, le péché de la mère eût fait contracter à l'homme le péché originel, comme le péché du père ». — La seconde objection, qui nous vaudra une réponse de saint Thomas très importante, dit que « si Ève eût péché, Adam ne péchant pas, les enfants fussent nés passibles et mortels ; car c'est *la mère qui fournit la matière dans la génération*, comme le dit Aristote, au second livre *de la Génération des animaux* (ch. IV) ; et la mort, comme la passibilité, vient de la nécessité de la matière. D'autre part, la passibilité et la nécessité de mourir sont la peine du péché originel. Donc, si Ève eût péché, Adam ne péchant pas, les enfants eussent contracté le péché originel ». — La troisième objection cite « saint Jean Damascène », qui « dit, au livre III (*de la Foi orthodoxe*, ch. II), que *l'Esprit-Saint vint d'abord dans la Vierge* de laquelle le Christ devait naître sans le péché originel, *pour la purifier*. Or, cette purification n'eût pas été nécessaire, si l'infection du péché originel ne se contractait par la mère. Donc, l'infection du péché originel se tire de la mère. Et, par suite, Ève péchant, ses enfants eussent contracté le péché originel, quand même Adam n'aurait point péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « l'Apôtre » saint Paul, qui « dit, *aux Romains*, ch. v (v. 12) : *C'est par un seul homme que le péché est entré dans ce monde*. Or, il eût fallu plutôt dire : *par deux*, puisque tous deux ont péché ; ou même, par la

femme, qui pécha la première, si la femme transmettait à l'enfant le péché originel. Ce n'est donc point de la mère, mais du père que le péché originel dérive dans les enfants ».

Ici encore, nous allons trouver une nouvelle application et une nouvelle confirmation du grand point de doctrine qui domine toute la doctrine du péché originel. Et saint Thomas nous avertit, en effet, au corps de l'article, que « la solution du point en question ressort de ce qui a été déjà dit. Il a été dit, en effet, plus haut (art. 1) que le péché originel se transmet du premier père selon qu'il meut à la génération des enfants; en suite de quoi il a été dit (art. préc.) que si quelqu'un était engendré, d'une façon matérielle seulement, d'une portion de chair humaine, il ne contracterait pas le péché originel. Or, il est manifeste, par la doctrine des philosophes, que le principe actif dans la génération est le père et que la mère fournit la matière. Donc, le péché originel ne se contracte pas de la mère mais du père. D'où il suit que si Adam n'eût pas péché et qu'Ève eût péché, les enfants n'auraient pas contracté le péché originel ; comme aussi, inversement, ils l'eussent contracté, si Adam eût péché, Ève ne péchant pas ». — Nous ne saurions trop attirer l'attention sur ce point de doctrine si nettement enseigné par saint Thomas, et qui montre, une fois de plus, où est la vraie cause du péché originel et de sa transmission.

L'*ad primum* répond que « dans le père, le fils préexiste comme dans son principe actif; tandis qu'il préexiste dans la mère comme dans son principe matériel et passif. D'où il suit que la raison n'est pas la même » de part et d'autre.

L'*ad secundum* observe qu' « il semble à quelques-uns que si Eve eût péché, et non pas Adam, les enfants eussent été indemnes du péché, mais que cependant ils eussent subi la nécessité de mourir et les autres passibilités provenant de la nécessité de la matière que la mère fournit, sans que toutefois il y eût en cela pour eux une raison de peine, mais simplement à titre de défectuosités naturelles ». Saint Thomas, dans le commentaire sur *les Sentences,* livre II, dist. 31, q. 1, art. 2, *ad 4um*, citait cette même explication, et, loin d'y contredire, en assignait une raison qui pouvait paraître « évidente », du point de vue

naturel, ou à considérer la part du père et de la mère dans la génération de l'enfant. — « Mais, nous dit ici le saint Docteur, ce sentiment ne semble pas soutenable. Car l'immortalité et l'impassibilité du premier état n'était point une suite de la condition de la matière, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 97, art. 1; art. 2, *ad 4um*); mais de la justice originelle, qui faisait que le corps était soumis à l'âme tant que l'âme demeurerait soumise à Dieu. Or, la privation de la justice originelle constitue le péché originel. Si donc, Adam ne péchant pas, le péché originel n'eût pas été transmis aux descendants malgré le péché d'Ève », comme l'admettent les auteurs du sentiment en question, « il est manifeste qu'il n'y aurait pas eu dans les enfants la privation de la justice originelle. Et, par suite, il n'y aurait pas eu, en eux, la passibilité ni la nécessité de mourir ». La nature humaine eût été dépouillée de la justice originelle dans la personne d'Ève; mais elle ne l'eût été que dans cette seule personne; parce que, dans la transmission de la nature aux enfants, la motion génératrice, qui peut seule rendre la nature engendrée participante du vice de la nature existant dans la personne qui engendre, ne se trouve que dans le père et non dans la mère. Tant il est vrai de dire que toute la raison de la transmission du péché originel est attachée au rôle de principe actif naturel ou de chef physique du genre humain dans la personne d'Adam !

L'*ad tertium* dit que « cette purification qui a précédé dans la bienheureuse Vierge n'était point requise pour enlever la transmission du péché originel; mais parce qu'il fallait que la Mère de Dieu brille de la pureté la plus grande. Car rien n'est le digne tabernacle de Dieu, s'il n'est pur, selon cette parole du psaume XCII (v. 5) : *Votre maison, Seigneur, demande la sainteté* ». — La purification dont parle saint Jean Damascène ne doit pas s'entendre d'une exclusion portant sur un mal quelconque qui aurait existé dans la bienheureuse Vierge Marie antérieurement à la conception du Verbe. Il s'agit simplement d'une surabondance de grâce communiquée par l'Esprit-Saint en vue de cette conception, comme nous aurons à l'expliquer plus tard, quand il s'agira des mystères du Christ.

En créant l'homme, Dieu avait orné sa nature du don de la justice originelle. Ce don avait été communiqué à la nature humaine dans la personne du premier père; mais il affectait la nature et non pas seulement la personne, en telle sorte qu'il devait se transmettre avec la nature elle-même, selon que la nature se transmet par voie de génération. Mais il ne pouvait se transmettre, c'est trop évident, que si, en effet, il se trouvait dans la nature, quand la nature serait transmise, au moment de la génération. Que si la nature ne l'avait pas à ce moment, dans la personne de celui qui serait le principe actif de la transmission de la nature, les nouveaux sujets de cette nature en seraient privés. D'autre part, comme c'était un don gratuit, il était lié à la fidélité du sujet en qui la nature le possédait, si bien que quiconque avait en lui ce don de la justice originelle, devait fatalement le perdre, du moment qu'il serait infidèle à Dieu. Toutefois, comme ce don affectait la nature et devait suivre la condition de cette nature dans la personne du sujet qui serait le principe actif de sa transmission, il en résultait qu'il ne serait perdu pour les nouveaux sujets que si, en effet, le principe actif de la génération ne l'avait plus au moment où il engendrerait. Et parce que, nous l'avons dit, ce don ne devait se perdre dans la nature que s'il y avait infidélité et faute du sujet en qui la nature se trouverait, il s'ensuivait que sa perte, partout où elle se trouverait, aurait raison d'infidélité ou de faute : de faute personnelle en la personne de celui qui perdrait ce don par son acte peccamineux; de faute de nature, infectant la personne par voie de conséquence, en tous ceux qui tiendraient leur nature du sujet qui l'avait viciée dans sa personne : par l'acte de la génération, en effet, qui leur transmet la nature viciée par lui, il communique à cette nature en eux la raison de nature viciée; et parce que le sujet qui reçoit cette nature viciée est capable de responsabilité morale, il devient personnellement participant de la faute personnelle du chef de ce tout coupablement vicié par lui : comme la main qui fait partie de ce tout coupablement agissant qu'est l'homme, et qui est capable de participer à la responsabilité morale en tant qu'elle reçoit la motion de la volonté, principe premier moralement responsable de mouvement dans ce tout, par-

ticipe, en effet, à la raison formelle de péché qui se trouve originairement dans la volonté. — Telle est la grande raison, si admirablement mise en lumière par saint Thomas, de la transmission du péché originel parmi les hommes. — Mais nous devons maintenant nous demander ce qu'est bien, en lui-même, ce péché originel dans les hommes qui le reçoivent ainsi d'Adam pécheur : quelle est sa nature, quelle est son essence ?

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXII.

DU PÉCHÉ ORIGINEL, QUANT A SON ESSENCE.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le péché originel est un habitus ?
2° S'il n'y a qu'un péché originel dans un même homme ?
3° S'il est la concupiscence ?
4° S'il est également en tous ?

Article Premier.

Si le péché originel est un habitus ?

Trois objections veulent prouver que « le péché originel n'est pas un habitus ». — La première arguë de ce que « le péché originel est le manque de la justice originelle, comme le dit saint Anselme, au livre *de la Conception virginale* (ch. II, III, XVII); d'où il suit que le péché originel est une certaine privation. Or, la privation s'oppose à l'habitus. Donc, le péché originel n'est pas un habitus ». — La seconde objection remarque que « le péché actuel a plus la raison de coulpe que le péché originel, parce qu'il a davantage la raison de volontaire. Or, l'habitus du péché actuel n'a pas la raison de coulpe ; sans quoi il s'ensuivrait que l'homme qui dort en état de faute pécherait. Donc, aucun habitus originel n'a la raison de coulpe ». — La troisième objection fait observer que « dans le mal, l'acte précède toujours l'habitus; car il n'est aucun habitus mauvais infus, mais tous sont acquis. Or, le péché originel n'est précédé d'aucun acte. Donc, il ne se peut pas qu'il soit un habitus ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin »,

qui « dit, au livre du *Baptême des enfants* (liv. I, ch. XXXIX), que selon le péché originel, les enfants sont dans l'état de concupiscence, bien qu'ils n'en produisent point l'acte. Or, cet état désigne un certain habitus. Donc, le péché originel est un habitus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 49, art. 4; q. 50, art. 1), il est une double sorte d'habitus. — L'un, qui incline la puissance » opérative « à son acte; auquel sens les sciences et les vertus sont dites des habitus. De cette sorte, le péché originel n'est pas un habitus. — Mais il est une autre sorte d'habitus, qui n'est autre que la disposition d'une nature composée de multiples parties, selon qu'elle se trouve dans un bon ou dans un mauvais état par rapport à quelque chose; surtout quand cette disposition est devenue comme une seconde nature, ainsi qu'on le peut voir dans la maladie ou la santé. De cette sorte, le péché originel est un habitus. Il est, en effet, une certaine disposition désordonnée provenant de la rupture de cette harmonie en laquelle consistait la justice originelle; de même que la maladie corporelle est une certaine disposition désordonnée du corps selon laquelle est brisée l'égalité » des humeurs « qui constitue la raison de santé. Aussi bien le péché originel est-il appelé *une langueur de nature* » (cf. S. Augustin, sur le psaume CXVIII, serm. III).

L'*ad primum* répond, dans le sens qui vient d'être précisé, que la maladie corporelle a quelque chose de la privation, selon qu'elle exclut l'égalité de la santé; et elle a aussi quelque chose de positif, savoir les humeurs elles-mêmes disposées d'une façon désordonnée. Pareillement aussi le péché originel a la privation de la justice originelle; et avec cela la disposition désordonnée des parties de l'âme », ou les parties de l'âme qui sont ainsi disposées d'une façon désordonnée. Si donc il est une privation, il n'est pas une privation pure; mais il suppose et il implique les parties de la nature humaine privées de l'ordre qu'elles devraient avoir; et c'est dans ce sens qu'il est un état ou un habitus entitatif.

L'*ad secundum* fait observer que « le péché actuel est un cer-

tain désordre de l'action ; le péché originel, au contraire, parce qu'il est le péché de la nature, est une certaine disposition désordonnée de la nature elle-même, qui a la raison de coulpe en tant qu'elle dérive du premier père, ainsi qu'il a été dit (q. 81, art. 1). Or, cette disposition désordonnée de la nature a raison d'habitus » ou d'état ; « ce que n'a point la disposition désordonnée de l'acte. Et voilà pourquoi le péché originel peut être un habitus ; et non pas le péché actuel ».

L'*ad tertium* remarque que « l'objection procède de l'habitus qui incline la puissance à agir ; or, le péché originel n'est pas un habitus de cette sorte » : il n'est pas un habitus opératif, mais un habitus entitatif. « Et il est bien vrai que du péché originel suit une certaine inclination à l'acte désordonné ; mais ce n'est point directement ; c'est indirectement, par l'éloignement de ce qui empêchait ce désordre, savoir la justice originelle, qui empêchait les mouvements désordonnés ; comme, pareillement, de la maladie corporelle suit indirectement l'inclination aux mouvements corporels désordonnés. Il n'y a pas à dire d'ailleurs que le péché originel soit un habitus infus, ni non plus un habitus acquis par un acte préalable, sauf par l'acte du premier père, qui n'est point l'acte de cette personne » où se trouve le péché originel ; « mais que c'est un habitus inné par voie d'origine viciée ». — On aura remarqué tout ce que contient de précision doctrinale cet *ad tertium*. Il exclut absolument que le péché originel soit quelque chose de positif dans le sens d'une inclination directe à des actes mauvais. S'il est, comme nous le dirons, une source d'actes mauvais, c'est indirectement ; et parce qu'il enlève le frein qui maintenait au début, par grâce, et qui devrait maintenir encore, sans la faute du chef de la nature, dans une subordination parfaite et absolue, tout ce qui fait partie de la nature humaine.

Le péché originel, dans les sujets où il se trouve, n'est pas un acte. C'est un état, un état de désordre, non pas toutefois de désordre positif, qui supposerait qu'en naissant on porte, dans ses facultés, une inclination désordonnée ; c'est un état de désordre par mode de privation, en tant que l'ordre parfait, et d'ail-

leurs gratuit, qui existait dans la nature humaine au début et qui devrait s'y trouver encore, ne s'y trouve plus en effet. Or, si cet ordre parfait ne s'y trouve plus, si les parties de la nature humaine ne sont plus maintenant subordonnées entre elles de telle sorte qu'aucune puissance inférieure ne se porte à un acte indépendamment de la raison, si l'état de désordre ou de non-subordination existe dans cette nature, ce n'est point que le sujet en qui se trouve cette nature ait lui-même, en quoi que ce soit, causé ce désordre. Il n'y est pour rien comme cause. Il l'a seulement reçu de celui qui l'a causé par sa faute. Et comme il l'a reçu de lui, il l'a reçu avec le caractère peccamineux que celui-ci lui a imprimé dès le début et continue de lui imprimer, par participation, en tous ceux à qui il le communique. — Mais cet état de désordre, ou cette privation de l'ordre, qui constitue dans l'homme le péché originel, a-t-il la raison de multiples péchés ou n'en fait-il qu'un seul ? C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si dans un même homme il y a plusieurs péchés originels ?

Trois objections veulent prouver que, « dans un même homme, il y a plusieurs péchés originels ». — La première rappelle qu' « il est dit, au psaume L (v. 7) : *Voici que j'ai été conçu dans les iniquités et ma mère m'a conçu dans les péchés.* Or, le péché dans lequel l'homme est conçu est le péché originel. Donc, il y a plusieurs péchés originels dans un même homme ». — La seconde objection dit qu' « un seul et même habitus n'incline pas à des choses contraires ; l'habitus, en effet, incline par mode de nature, et la nature est déterminée à une chose Or, le péché originel, dans le même homme, incline à des péché divers et contraires. Donc, le péché originel constitue plusieur habitus et n'est pas un habitus unique ». — La troisième objection remarque que « le péché originel infecte toutes les parties de l'âme. Or, les diverses parties de l'âme constituent des

sujets divers de péché, comme il ressort de ce qui a été dit (q. 74). Puis donc qu'un seul péché ne peut pas être en divers sujets, il semble que le péché originel n'est pas un seul péché, mais constitue plusieurs péchés ».

L'argument *sed contra* en appelle au mot du Précurseur, que « nous lisons en saint Jean, ch. I (v. 29) : *Voici l'Agneau de Dieu, voici Celui qui enlève le péché du monde*. Et nous avons ici le singulier, parce que le péché du monde, qui est le péché originel, est unique, selon que la Glose l'expose au même endroit ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « dans un même homme, il n'y a qu'un seul péché originel. On peut, ajoute-t-il, en assigner deux raisons. — La première se tire du côté de la cause du péché originel. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 81, art. 2), que le seul premier péché du premier homme se transmet aux descendants. D'où il suit que le péché originel, dans un même homme, est un numériquement ; et que dans tous les hommes, il est un par proportion, pour autant qu'il se réfère au premier principe. — Une seconde raison peut se tirer de l'essence même du péché originel. Dans toute disposition désordonnée, en effet, l'unité de l'espèce se tire du côté de la cause ; et l'unité numérique, du côté du sujet. On peut s'en rendre compte dans la maladie corporelle. Il est, en effet, des maladies diverses en espèce, lesquelles proviennent de causes diverses, comme, par exemple, d'un excès de froid ou d'un excès de chaud, ou de la lésion du poumon ou du foie ; mais la maladie qui est une spécifiquement, dans un même homme, ne constitue qu'une seule maladie numériquement. Or, la cause de cette disposition désordonnée qui s'appelle le péché originel est unique, savoir la privation de la justice originelle, qui a soustrait la sujétion de l'âme humaine à Dieu. D'où il suit que le péché originel est un et identique spécifiquement. Et dans un même homme, il ne peut qu'être unique numériquement. Dans les divers hommes, il sera unique en espèce et par proportion », comme il a été dit, « et multiple en nombre », selon la multiplicité des divers hommes.

L'*ad primum* donne une quadruple réponse pour le texte du

psaume cité dans l'objection. — « Le pluriel, *dans les péchés*, est mis là selon l'usage de l'Écriture-Sainte, qui emploie fréquemment le pluriel pour le singulier; comme dans ce passage de saint Matthieu, ch. II (v. 20) : *Ils sont morts ceux qui en voulaient à la vie de l'Enfant* » ; or, celui qui en voulait ainsi à la vie de l'Enfant, et qui venait de mourir, c'était Hérode. — « On peut dire aussi que dans le péché originel préexistent virtuellement tous les péchés actuels, comme en un certain principe; d'où il suit qu'il est virtuellement multiple. — Ou encore, que dans le péché du premier père, qui se transmet par l'origine, furent plusieurs déformités; savoir l'orgueil, la désobéissance, la gourmandise, et autres de ce genre. — Ou enfin, parce que plusieurs parties de l'âme sont infectées par le péché originel » ; ce qui ne fait pas que le péché originel soit multiple en lui-même, comme nous l'expliquerons à l'*ad tertium*.

L'*ad secundum* fait observer qu' « un même habitus » positif et qui agit par mode d'inclination, « ne peut pas incliner par soi et directement, c'est-à-dire par sa propre forme, à des choses contraires. Mais indirectement et par occasion, c'est-à-dire selon qu'il constitue un éloignement de l'obstacle, rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi. A supposer, par exemple, qu'on enlève l'harmonie du corps mixte » dont la forme tenait unis les éléments contraires qui le composent, « les éléments s'en vont en des directions contraires. Et, pareillement, étant enlevée l'harmonie de la justice originelle, les diverses puissances de l'âme se portent à des objets divers ». — On aura remarqué la justesse et l'à-propos de la comparaison invoquée ici. La justice originelle était une certaine forme, tenant dans une harmonie parfaite, les diverses parties qui sont dans l'homme et qui naturellement ne sont point ainsi subordonnées. Dès que cette forme a été enlevée, l'harmonie a disparu, et les parties inférieures ont eu leur naturelle indépendance. Le péché originel est une sorte de débridement à l'endroit des puissances ou des forces inférieures que la justice originelle tenait en bride de la manière la plus efficace et la plus suave.

L'*ad tertium* accorde que « le péché originel infecte les diverses parties de l'âme, mais selon qu'elles constituent les parties

d'un même tout; de même que la justice originelle contenait toutes les parties en un seul tout. D'où il suit que le péché originel est un » et non plusieurs; « comme la fièvre demeure une dans un même homme, quand bien même elle affecte diverses parties du corps ».

Par le péché originel, l'harmonie établie gratuitement dans les diverses parties de la nature humaine se trouve détruite; d'où il suit que ces parties diverses, reprenant leur indépendance naturelle, sont dans un état de non-subordination habituelle pouvant devenir à chaque instant l'insubordination actuelle et positive. Mais, bien que l'insubordination actuelle puisse être multiple, la non-subordination habituelle ou la privation de l'ordre premier qui tenait toutes les parties subordonnées en un seul tout, demeure quelque chose d'unique ou d'identique, soit au point de vue numérique en chaque homme pris à part, soit au point de vue spécifique et comme raison de non subordination ou de privation d'ordre et d'harmonie, en tous les hommes où en effet elle se trouve, causée d'ailleurs par une seule et même cause qui est le péché du premier père. — Nous venons de parler de non-subordination et d'insubordination, relativement au péché originel. Ces mots éveillent aussitôt l'idée et le nom de concupiscence, si souvent prononcé dans le langage chrétien, au sujet du péché originel. Que devons-nous penser de ce nom et de la chose qu'il signifie, pour autant que le péché originel semblerait y correspondre? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article III.

Si le péché originel est la concupiscence?

Trois objections veulent prouver que « le péché originel n'est pas la concupiscence ». — La première arguë de ce que « tout péché est contre la nature, selon que le dit saint Jean Damascène, au second livre de *la Foi orthodoxe* (ch. IV, XXX). Or, la concupiscence est selon la nature; car elle est l'acte propre de

la faculté du concupiscible, qui est une puissance naturelle. Donc, la concupiscence n'est pas le péché originel. » — La seconde objection remarque que « par le péché originel existent en nous *les passions des péchés*, comme on le voit par saint Paul *aux Romains*, ch. VII (v. 5). Or, il y a bien d'autres passions, en plus de la concupiscence, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 23, art. 4). Donc, le péché originel n'est pas plus la concupiscence que toute autre passion ». — La troisième objection rappelle que, « par le péché originel, toutes les parties de l'âme sont désordonnées, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 3um*). Or, l'intelligence est la plus élevée de toutes les puissances de l'âme; comme on le voit par Aristote, au dixième livre de l'*Éthique* (ch. VII, n. 1; de S. Th., leç. 10). Donc, le péché originel est plutôt l'ignorance que la concupiscence ».

L'argument *sed contra* est le mot de « S. Augustin », qui dit, au livre des *Rétractations* (livre I, ch. XV) : *La concupiscence est l'obligation du péché originel* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle d'abord que « toute chose tire son espèce de sa forme. Or, il a été dit plus haut (art. préc.) que l'espèce du péché originel se tire de sa cause. D'où il suit qu'il faut que ce qu'il y a de formel dans le péché originel se prenne du côté de la cause du péché originel. D'autre part, les choses opposées ont des causes opposées. Et puisque la justice originelle est l'opposé du péché originel, c'est donc du côté de la cause de la justice originelle que la cause du péché originel devra se considérer. Mais précisément toute l'harmonie de la justice originelle venait de ce que la volonté de l'homme était soumise à Dieu; laquelle sujétion se faisait d'abord et principalement par la volonté, à qui il appartient de mouvoir toutes les autres facultés à la fin, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 9, art. 1). Aussi bien est-ce par l'aversion de la volonté se détournant de Dieu qu'a suivi le désordre dans toutes les puissances de l'âme. — Nous dirons donc que la privation de cette justice originelle qui faisait que la volonté était soumise à Dieu, est ce qu'il y a de formel dans le péché originel; et que tout le reste de la non-subordination des puissances de l'âme a raison de quelque chose de matériel dans le péché originel. Or, la non-

subordination des autres puissances de l'âme se marque surtout en ce qu'elles tendent d'une façon désordonnée au bien muable; laquelle tendance désordonnée peut s'appeler d'un nom commun, la concupiscence. Et, par suite, le péché originel, matériellement, sera la concupiscence; mais, formellement, il sera » la privation ou « le manque de la justice originelle ».

S'il est vrai que, dans ce qui constitue le péché originel, nous puissions distinguer un élément matériel et un élément formel, pour autant qu'on peut parler de cette double sorte d'élément dans ce qui est essentiellement une privation; et si, d'autre part, ce que nous appelons la concupiscence peut correspondre à l'élément matériel du péché originel, il s'ensuit que la concupiscence n'en sera pas l'élément formel. Or, il en est ainsi. Cette privation qu'est le péché originel se connaît évidemment par la forme contraire dont elle constitue la privation. Et précisément, cette forme contraire est la justice originelle, qui avait pour cause ou pour élément formel la sujétion de la volonté humaine à Dieu par la charité surnaturelle; laquelle sujétion entraînait, par voie de conséquence et comme élément matériel, la subordination parfaite de tout ce qui était dans l'homme, notamment l'appétit sensible, à la volonté. Il suit de là que la séparation de la volonté d'avec Dieu et la perte de la charité en elle sera l'élément formel dans cette privation qu'est le péché originel; et la non-subordination des puissances inférieures, par rapport à la volonté, surtout la non-subordination de l'appétit sensible qui fait que cet appétit se porte d'une façon désordonnée aux choses sensibles, pente et inclination, ou, originairement, non-subordination que nous appelons du nom commun de concupiscence, sera, dans ce péché originel, l'élément matériel.

L'*ad primum* fait observer que, « dans l'homme, le concupiscible est naturellement régi par la raison. Il suit de là que l'acte du concupiscible sera naturel à l'homme, dans la mesure où il est selon l'ordre de la raison; quant à la concupiscence qui dépasse les limites de la raison, elle est pour l'homme chose contre nature ». Nous avions trouvé une réponse analogue dans la première question du péché (q. 71, art. 2, *ad 3um*). — « Or, ajoute saint Thomas, c'est cette seconde concupiscence qui est le

péché originel » ; non pas que la concupiscence, qui est le péché originel, soit en fait une inclination positive de l'appétit sensible vers les biens sensibles contrairement à l'ordre de la raison ; mais parce que l'appétit sensible n'étant plus soumis à la raison de façon à ne jamais la prévenir ou s'y soustraire pour se porter vers son bien, il suit de là qu'il pourra en effet s'y soustraire et lui désobéir dans la recherche de son bien.

L'*ad secundum* dit que « toutes les passions de l'irascible, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 24, *aliàs* 25, art. 1er), se ramènent aux passions du concupiscible comme aux passions principales, parmi lesquelles la concupiscence meut avec plus de véhémence et se fait davantage sentir, ainsi qu'il a été dit plus haut (même question, art. 2, *ad 1um*). Et c'est pour cela qu'on attribue à la concupiscence, comme à la principale passion », tout ce qui a trait aux passions de l'appétit sensible, « toutes les autres passions étant en quelque sorte comprises dans celle-là ».

L'*ad tertium* répond que, « dans le bien, l'intelligence et la raison tiennent la première place ; de même, en sens inverse, quand il s'agit du mal, c'est la partie inférieure de l'âme qui tient le premier rang, pour autant qu'elle obscurcit et entraîne la raison, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 1, 2 ; q. 80, art. 2). Et, à cause de cela, on appelle plutôt péché originel la concupiscence que l'ignorance, bien que l'ignorance soit contenue aussi parmi les défauts matériels du péché originel ».

La concupiscence, au sens de débridement des puissances appétitives sensibles, fait sans aucun doute partie du péché originel et rentre dans son essence ; mais elle y rentre à titre d'élément matériel, en dépendance de cet autre élément, formel celui-là, qu'est la non-subordination ou la non-sujétion de la volonté à Dieu, privée de la grâce et de la charité surnaturelles, élément formel de la justice originelle. — Ce péché originel, dont nous connaissons maintenant la vraie nature, est-il également dans tous les hommes ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché originel est également en tous?

Trois objections veulent prouver que « le péché originel n'est pas également en tous ». — La première s'appuie sur la doctrine de l'article précédent, où « il a été dit que le péché originel est la concupiscence désordonnée. Or, tous ne sont pas également portés aux actes de concupiscence. Donc, le péché originel n'est pas également en tous ». — La seconde objection dit que « le péché originel est une certaine disposition désordonnée de l'âme, comme la maladie est une certaine disposition désordonnée du corps. Or, la maladie reçoit le plus et le moins »; car tous les malades ne sont pas également malades. « Donc, le péché originel reçoit le plus et le moins ». — La troisième objection est un mot de « saint Augustin », qui « dit, au livre *Des Noces et de la Concupiscence* (liv. I, ch. XXIII, XXIV), que *la passion transmet le péché originel à l'enfant.* Or, il arrive que, dans l'acte de la génération, l'un est plus passionné que l'autre. Donc, le péché originel peut être plus grand dans l'un que dans l'autre ».

L'argument *sed contra* oppose que « le péché originel est le péché de la nature, ainsi qu'il a été dit (q. 81, art. 1er). Or, la nature est également en tous. Donc, pareillement aussi, le péché originel ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans le péché originel, il y a deux choses : l'une, qui est le manque de la justice originelle; l'autre, qui est le rapport de cette privation au péché du premier père de qui elle se tire par une origine viciée. — S'il s'agit de la première de ces deux choses, le péché originel ne reçoit pas le plus et le moins; car c'est tout le don de la justice originelle qui a été enlevé, et les privations qui enlèvent le tout, comme la mort ou les ténèbres, ne reçoivent pas le plus et le moins, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 2). — Pareillement aussi, pour la seconde chose. Tous, en

effet, se réfèrent également au premier principe de l'origine viciée, de qui le péché originel tire sa raison de coulpe; les rapports, en effet, ne reçoivent pas le plus et le moins. — Donc, il est manifeste que le péché originel ne peut pas être plus dans l'un que dans l'autre ».

L'*ad primum* est d'une importance extrême pour préciser la nature de la concupiscence que nous disons être le péché originel. « Une fois brisé le lien de la justice originelle, qui contenait sous lui, dans un certain ordre, toutes les puissances de l'âme, chacune de ces puissances tend à son propre mouvement; et cela avec d'autant plus de véhémence qu'elle a plus de force. Or, il arrive que certaines puissances de l'âme sont plus fortes dans l'un que dans l'autre, en raison des diverses complexions du corps. Le fait donc qu'un homme est plus porté qu'un autre aux actes de la concupiscence n'est pas dû à la raison du péché originel, car c'est également que le lien de la justice originelle est brisé en tous, et en tous les puissances inférieures de l'âme sont livrées à elles-mêmes; mais cela arrive en raison de la disposition diverse des puissances, ainsi qu'il a été dit ». — Nous voyons, par cette réponse, que la concupiscence attribuée au péché originel, comme élément matériel, n'est pas une concupiscence dans le sens d'inclination positive portant à des actes contraires à la raison, mais, selon que nous l'avons expliqué, un simple débridement des facultés inférieures, dû à la privation de la justice originelle. Nous allons retrouver cette même doctrine à l'*ad tertium*.

L'*ad secundum* répond que « la maladie corporelle n'a pas en tous une cause qui agisse de même, à supposer d'ailleurs que la maladie soit d'une même espèce. C'est ainsi que la fièvre provenant d'une bile corrompue pourra être causée par une corruption plus ou moins grande et intéressant plus ou moins le principe de la vie. La cause du péché originel, au contraire, est égale en tous. Et par suite la parité ne vaut pas ».

L'*ad tertium* dit expressément que « la passion qui transmet le péché originel à l'enfant n'est point la passion actuelle; car, à supposer que la vertu divine concédât à quelqu'un de n'éprouver aucune sensation de passion désordonnée dans l'acte de la

génération, il transmettrait encore à l'enfant le péché originel. C'est qu'en effet cette passion doit s'entendre au sens de chose habituelle, selon que l'appétit sensible n'est plus contenu sous la raison par le lien de la justice originelle. Or, cette passion se trouve égale en tous ».

Le péché originel, en tous ceux où il se trouve, est une privation ; c'est la privation d'un état que Dieu avait accordé gratuitement à la nature humaine, dans la personne du premier père. Cet état consistait essentiellement en la sujétion de la volonté de l'homme à Dieu et de tout ce qui était dans l'homme à sa volonté. L'état contraire consiste dans la non-sujétion de la volonté à Dieu et dans la non-subordination des puissances inférieures à la volonté de l'homme ; état qui sera nécessairement le même en tous, puisqu'en tous il est constitué par la même cause, savoir l'éloignement de l'état contraire dû au premier péché du premier père. — Nous connaîtrons mieux encore la nature de cet état, quand nous saurons où il se trouve dans l'homme, quelles parties déterminément il affecte et dans quel ordre. C'est ce que nous devons maintenant considérer ; et tel est l'objet de la question suivante, qui sera la dernière de notre étude sur le péché originel, ou le péché causé dans l'homme par cette cause extérieure qu'est l'action génératrice venue d'Adam coupable.

QUESTION LXXXIII.

DU SUJET DU PÉCHÉ ORIGINEL.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le sujet du péché originel est d'abord la chair ou bien l'âme ?

2° A supposer que ce soit l'âme, est-ce l'essence de l'âme ou bien ses puissances ?

3° Si la volonté est le sujet du péché originel antérieurement aux autres puissances ?

4° Si quelques puissances de l'âme sont plus spécialement infectées, savoir la puissance génératrice, la vertu concupiscible et le sens du toucher ?

Article Premier.

Si le péché originel est plutôt dans la chair que dans l'âme ?

Cinq objections veulent prouver que « le péché originel est plutôt dans la chair que dans l'âme ». — La première est que « la lutte de la chair contre l'esprit procède du péché originel. Or, la raison de cette lutte est dans la chair; l'Apôtre dit, en effet, *aux Romains*, ch. VII (v. 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres, qui répugne à la loi de mon esprit*. Donc, le péché originel consiste principalement dans la chair ». — La seconde objection observe qu' « une chose est plus dans la cause que dans l'effet : c'est ainsi que la chaleur est plus dans le feu qui chauffe que dans l'eau qui est chauffée. Or, l'âme est infectée de l'infection du péché originel par la vertu séminale qui est dans la chair. Donc, le péché originel est plus dans la chair que dans l'âme ». — La troisième objection remarque que « nous contractons du premier père le péché originel pour autant que nous avons été en lui selon la vertu séminale. Or, ce n'est point

l'âme qui a été en lui de cette sorte, mais la chair. Donc, le péché originel n'est pas dans l'âme, mais dans la chair ». — La quatrième objection rappelle que « l'âme raisonnable créée par Dieu est infusée par lui au corps. Si donc l'âme était infectée par le péché originel, il s'ensuivrait qu'elle serait souillée par sa création ou par son infusion; et, dans un cas comme dans l'autre, Dieu serait la cause du péché, puisqu'Il est l'auteur de la création et de l'infusion ». — La cinquième objection dit qu' « il n'est aucun homme sage qui verserait une liqueur précieuse dans un vase où il saurait que cette liqueur va se corrompre. Or, l'âme raisonnable est plus précieuse qu'aucune liqueur. Si donc l'âme, par son union au corps, pouvait être infectée de l'infection du péché originel, Dieu, qui est la sagesse même, ne communiquerait jamais l'âme à un tel corps. Puis donc qu'Il le fait, c'est bien que l'âme n'est point souillée par la chair. Et, par suite, le péché originel n'est pas dans l'âme, mais dans la chair ». — On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de ces objections, qui précisent bien la portée du présent article.

L'argument *sed contra* oppose que « l'on n'a qu'un même sujet pour la vertu et pour le vice ou le péché qui est contraire à la vertu. Or, la chair ne peut pas être sujet de la vertu. L'Apôtre dit, en effet, *aux Romains*, ch. VII (v. 18) : *Je sais qu'en moi, je veux dire dans ma chair, n'habite pas le bien.* Donc, la chair ne peut pas être le sujet du péché originel, mais seulement l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose peut être en une autre, d'une double manière : comme dans sa cause, soit principale, soit instrumentale; et comme dans son sujet. — Nous dirons donc que le péché originel de tous les hommes fut en Adam comme dans sa première cause principale; selon cette parole de l'Apôtre, *aux Romains*, ch. V (v. 12) : *En lui tous ont péché.* Et il se trouve dans la vertu séminale corporelle, comme dans sa cause instrumentale; parce que c'est par la vertu active séminale que le péché originel est transmis à l'enfant simultanément avec la nature humaine. — Mais, comme dans son sujet, le péché originel ne peut en aucune manière être dans la chair; il est seulement dans l'âme ».

— Cette double conclusion posée, voici comme le saint Docteur la prouve. « La raison, dit-il, en est que conformément à ce qui a été dit plus haut (q. 81, art. 1), de la volonté du premier père, le péché originel se transmet aux descendants par une certaine motion génératrice, comme de la volonté d'un homme dérive son péché actuel aux autres parties qui sont en lui » et que la volonté meut. « Dans laquelle dérivation » du péché actuel, « on peut remarquer ceci, que tout ce qui provient de la motion de la volonté du péché à l'une quelconque des parties de l'homme qui peuvent en quelque manière participer le péché, soit par mode de sujet, soit par mode d'instrument » concourant à l'acte peccamineux, « a raison de coulpe; comme, par exemple, de la volonté de la gourmandise provient la convoitise du mets dans l'appétit concupiscible, et la prise de ce mets à la main et à la bouche, qui, pour autant qu'elles sont mues par la volonté » dans cet acte, « sont les instruments du péché; ce qui, au contraire, dérive ensuite à la vertu nutritive et aux organes intérieurs qui ne sont point aptes à être mus par la volonté, n'a pas la raison de coulpe. — Il suit de là que l'âme pouvant être sujet de coulpe, et la chair n'ayant pas de sa nature qu'elle puisse en être le sujet, tout ce qui provient de la corruption du premier père à l'âme a raison de coulpe; quant à ce qui provient à la chair, cela n'a pas raison de coulpe, mais de peine. — Et donc c'est l'âme, et non la chair, qui est le sujet du péché originel ». — La conclusion ne pouvait être ni plus nettement formulée, ni plus excellemment mise en lumière.

L'*ad primum* répond que, « d'après saint Augustin, au livre des *Rétractations* (livre I, ch. XXVI), saint Paul parle en cet endroit de l'homme déjà racheté, qui est délivré de la faute, mais qui demeure soumis à la peine, en raison de laquelle le péché est dit *habiter dans la chair*. Aussi bien il ne suit pas de là que la chair soit le sujet de la coulpe, mais seulement de la peine ».

L'*ad secundum* dit que « le péché originel est causé par la vertu séminale comme par une cause instrumentale. Or, il n'est point nécessaire qu'une chose soit principalement dans la cause instrumentale plutôt que dans l'effet, mais seulement dans la cause principale. Et de cette manière », savoir comme

dans la cause principale, « le péché originel fut plus complètement en Adam, où il fut selon la raison de péché actuel ».

L'*ad tertium* accorde que « l'âme de tel homme ne fut point, par la vertu séminale, en Adam pécheur, comme dans son principe effectif; mais elle y fut comme dans le principe qui dispose » à la création de cette âme, et en quelque façon l'exige, ainsi que nous l'avons expliqué à la fin de la Première Partie (q. 118, art. 2); « car la vertu séminale corporelle qui vient d'Adam ne produit point par elle-même l'âme raisonnable » que Dieu crée immédiatement; mais elle y dispose », comme nous venons de le rappeler.

L'*ad quartum* fournit quelques précisions de la plus haute importance sur la communication du péché à l'âme par la voie de la génération. — « L'infection du péché originel n'est en aucune manière causée par Dieu, mais seulement par le péché du premier père au moyen de la génération charnelle. Et voilà pourquoi, la création n'impliquant un rapport de l'âme qu'à l'égard de Dieu, on ne peut pas dire que l'âme soit souillée par sa création. — Mais l'infusion » ou la communication et l'union de l'âme au corps, « dit un rapport » de l'âme « à Dieu qui l'infuse et à la chair dans laquelle elle est infusée. Il suit de là qu'à considérer cette infusion par rapport à Dieu, on ne peut pas dire que l'âme soit souillée par elle; on ne peut et doit le dire que par rapport au corps qui reçoit l'âme ».

L'*ad quintum* en appelle à la grande raison de la Providence universelle. C'est qu'en effet « le bien commun est préféré au bien particulier. Et voilà pourquoi Dieu, dans sa sagesse, ne va pas contre l'ordre universel, qui veut qu'à tel corps soit unie telle âme, pour éviter l'infection particulière de cette âme; alors surtout que la nature de l'âme est telle qu'elle ne commence d'être que dans le corps, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 90, art. 4; q. 118, art. 3). Or, il est mieux, dans l'ordre naturel, pour l'âme, d'être ainsi, que de n'être pas du tout; surtout alors qu'elle peut, par la grâce, éviter la damnation éternelle ». — Nous savons d'ailleurs que si Dieu permet ce douloureux état de choses pour le genre humain, savoir que, conformément aux exigences de la propagation naturelle, les en-

fants portent, dans leur âme personnelle, la souillure qu'ils contractent du premier père pécheur, qui leur transmet par voie de génération active une nature souillée par lui, c'est pour en tirer un plus grand bien, qui est de substituer dans le genre humain à l'action néfaste d'Adam pécheur, l'action salutaire du second Adam venu du ciel et nous portant par voie de régénération spirituelle toutes les grâces de la rédemption, comme l'explique divinement saint Paul dans son épître aux Romains.

A prendre le péché originel sous sa raison formelle de coulpe et de faute dans l'ordre moral, engageant devant Dieu la responsabilité du sujet, il ne se trouve, comme dans son sujet propre, que dans cette partie de l'être humain qui peut encourir cette responsabilité; c'est-à-dire dans l'âme raisonnable, et non dans la chair ou dans le corps. — Mais comment est-il dans l'âme raisonnable ? Est-il d'abord dans l'essence de l'âme ou dans ses facultés ? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article II.

Si le péché originel est dans l'essence antérieurement à ses puissances ?

Quatre objections veulent prouver que « le péché originel n'est point dans l'essence de l'âme antérieurement à ses puissances ». — La première, très intéressante, est que « l'âme est apte à être le sujet du péché pour autant qu'elle peut être mue par la volonté. Or, l'âme n'est point mue par la volonté quant à son essence, mais seulement quant à ses puissances. Donc, le péché originel n'est pas dans l'âme en raison de son essence mais en raison de ses puissances ». — La seconde objection remarque que « le péché originel s'oppose à la justice originelle. Or, la justice originelle était dans quelque puissance de l'âme, où est le sujet de la vertu. Donc, le péché originel doit être aussi dans quelque puissance de l'âme plutôt que dans son essence ». — La troisième objection dit que « si le péché originel dérive de la

chair à l'âme, il dérive aussi de l'essence de l'âme aux puissances. Or, le péché originel est plutôt dans l'âme que dans la chair. Donc, il doit être aussi dans les puissances de l'âme plutôt que dans son essence ». — La quatrième objection rappelle que « le péché originel est dit être la concupiscence, ainsi qu'il a été dit (q. 82, art. 3). Or, la concupiscence est dans les puissances de l'âme. Donc, aussi le péché originel ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le péché originel est dit être le péché naturel, ainsi qu'il a été marqué plus haut (q. 81, art. 1). Or, l'âme est la forme et la nature du corps selon son essence et non pas selon ses puissances, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 76, art. 6). Donc, l'âme est le sujet du péché originel principalement selon son essence ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce principe, qu' « une chose dans l'âme, sera principalement sujet de quelque péché, si elle est d'abord atteinte par la cause motrice de ce péché; si, par exemple, la cause motrice qui fait pécher est la délectation du sens, qui se réfère à l'appétit concupiscible comme son objet propre, il s'ensuit que l'appétit concupiscible sera le sujet propre de ce péché. Or, il est manifeste que le péché originel est causé par l'origine. Il suit de là que ce qui est d'abord atteint dans l'âme par l'origine de l'homme sera le premier sujet du péché originel. Et précisément l'origine atteint l'âme comme terme de la génération, selon qu'elle est forme du corps; chose qui lui convient selon son essence propre, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 76, art. 6). Donc, c'est bien selon son essence que l'âme est le premier sujet du péché originel ». — Nous trouvons ici une précieuse application de la grande doctrine péripatéticienne sur l'âme forme substantielle du corps. Et nous ne pouvons pas ne pas admirer une fois de plus combien cette doctrine s'harmonise avec l'explication rationnelle de nos dogmes les plus essentiels.

L'*ad primum* confirme en une formule d'admirable précision tout ce que nous avons déjà dit de la motion causatrice du péché originel. « De même que la motion de la volonté propre de quelqu'un » dans le péché actuel, « parvient aux puissances de l'âme et non point à son essence; pareillement » et en sens inverse,

dans le péché de nature qu'est le péché originel, « la motion de la volonté du premier père, par la voie de la génération, parvient d'abord à l'essence de l'âme, ainsi qu'il a été dit ». Le grand tort de l'objection, qui revient sans cesse dans cette question du péché originel, est de vouloir confondre la motion qui communique le péché originel à toutes les portions de la nature humaine, avec la motion qui communique le péché actuel aux membres qui coopèrent à ce péché. Les deux motions peuvent se comparer, d'une certaine manière, pour faire entendre que de part et d'autre il y a communication de péché. Mais elles ne peuvent s'identifier ou se confondre. Leurs caractères et leurs conditions diffèrent essentiellement.

L'*ad secundum* dit que « même la justice originelle regardait primordialement l'essence de l'âme ; car elle était un don fait par Dieu à la nature humaine, que regarde l'essence de l'âme plutôt que ses puissances. Les puissances, en effet, semblent plutôt se référer à la personne, en tant qu'elles sont les principes des actes personnels. Et voilà pourquoi elles sont les sujets propres des péchés actuels qui sont des péchés personnels ». — Cette réponse confirme en termes exprès tout ce que nous avons dit, dès le début de ce traité, sur le vrai caractère du péché originel ; et comment nous devons exclure toute considération voulant supposer nos volontés personnelles renfermées dans la volonté d'Adam, en vertu d'un certain pacte ou du simple fait qu'Adam eût été le chef moral de ce corps moral qu'est le groupement des divers êtres humains formant un tout d'ordre moral, et faisant ainsi participer nos volontés personnelles à la volonté personnelle d'Adam. Le péché originel, ne l'oublions pas, n'est pas un péché personnel au sens des péchés actuels ; c'est un péché de nature, et uniquement cela, n'affectant la personne qu'en raison de la nature.

L'*ad tertium* fait observer que « le corps se compare à l'âme comme la matière à la forme, laquelle forme, bien qu'étant la dernière dans l'ordre de la génération, est la première dans l'ordre de perfection et de nature. L'essence de l'âme, au contraire, se compare aux puissances comme le sujet aux accidents propres, qui sont postérieurs au sujet dans l'ordre de la génération et

aussi dans l'ordre de la perfection. Par où l'on voit que l'argument » tiré de la comparaison faite dans l'objection « ne vaut pas ».

L'*ad quartum* dit que « la concupiscence est quelque chose de matériel et qui vient par voie de conséquence dans le péché originel, ainsi qu'il a été expliqué plus haut » (q. 82, art. 3).

Le péché originel, parce qu'il est le péché de la nature et non un péché personnel ou actuel, doit affecter d'abord, dans l'âme, ce par quoi l'âme est principe essentiel de la nature humaine et non pas ce par quoi elle est principe des actes personnels. C'est donc l'essence et non les puissances de l'âme que le péché originel infecte d'abord. Cependant, comme il doit affecter tout ce qui dans l'homme est susceptible de participer la raison de coulpe et que les puissances de l'âme le sont à un titre tout spécial, il devra affecter aussi ces puissances. Mais la question se pose de savoir quelle est celle des puissances de l'âme que le péché originel atteint tout d'abord après l'essence de l'âme. Serait-ce la volonté?

Saint Thomas va répondre à cette question dans l'article qui suit.

Article III.

Si le péché originel infecte d'abord la volonté parmi toutes les puissances de l'âme?

Trois objections veulent prouver que « le péché originel n'infecte pas d'abord la volonté parmi toutes les puissances de l'âme ». — La première arguë de ce que « tout péché affecte d'abord la puissance qui le cause par son acte. Or, le péché originel est causé par l'acte de la puissance générative. Donc, parmi toutes les puissances de l'âme, c'est celle-là qu'il doit atteindre d'abord ». — La seconde objection dit que « le péché originel se transmet par la vertu séminale charnelle. Or, il y a d'autres puissances de l'âme plus près de la chair que ne l'est la volonté: telles, par exemple, toutes les puissances sensibles qui usent d'un

organe corporel. Donc, le péché originel est en elles plutôt que que dans la volonté ». — La troisième objection observe que « l'intelligence précède la volonté; car la volonté ne porte que sur le bien saisi par l'intelligence. Si donc le péché originel infecte toutes les puissances de l'âme, il semble qu'il doit infecter d'abord l'intelligence comme étant la première ».

L'argument *sed contra* oppose que « la justice originelle regarde d'abord la volonté; elle est, en effet, la rectitude de la volonté, comme le dit saint Anselme au livre de la *Conception virginale* (ch. III). Donc, le péché originel aussi, qui s'oppose à elle, regardera la volonté ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « dans le péché originel, il y a deux choses à considérer. — D'abord, l'inhérence de ce péché au sujet qu'il affecte; et, de ce chef, il regarde premièrement l'essence de l'âme, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). — Ensuite, son inclination à l'acte » : non pas qu'il soit une inclination positive, mais parce qu'étant un débridement ou l'enlèvement d'un frein qui rendait impossibles certains actes, ces actes sont maintenant possibles, ainsi que nous l'avons expliqué. « A ce titre, il regarde les puissances de l'âme », qui sont dans l'homme les principes immédiats de ses actes. « Il faudra donc que, de ce chef, il regarde d'abord la puissance où se trouve d'abord l'inclination au péché » : non pas qu'elle soit la première qui se porte en fait, dans l'homme, aux actes qui peuvent être peccamineux, mais parce qu'elle est la puissance qui la première a manqué du frein rendant le péché impossible, tant qu'il existait dans l'âme. « Et cette puissance est la volonté », en qui se trouvait la première sujétion de l'homme à Dieu par la grâce, « ainsi qu'il a été dit plus haut. Donc, c'est bien la volonté que le péché originel regarde tout d'abord », parmi les diverses puissances de l'âme.

L'*ad primum* fait observer que « le péché originel n'est point causé, dans l'homme, par la puissance générative de l'enfant, mais par l'acte de la puissance générative du père. Et, par suite, il n'est point nécessaire que la puissance générative de l'enfant soit le premier sujet du péché originel ».

L'*ad secundum* nous fournit, sur le mode dont se communi-

que le péché originel aux diverses parties du sujet, une précision nouvelle que nous devons noter avec soin. « Le péché originel a comme un double cours : l'un, qui le fait aller de la chair à l'âme ; l'autre, de l'essence de l'âme aux puissances. Le premier est le cours dans l'ordre de génération, le second dans l'ordre de perfection. Il suit de là que si les autres puissances de l'âme, savoir les puissances sensibles, sont plus près de la chair, cependant parce que la volonté est plus près de l'essence de l'âme, comme étant plus élevée (cf. Première Partie, q. 77, art. 7), c'est d'abord à elle que parvient l'infection du péché originel ». — Mais, nous le voyons ici encore, c'est en raison de l'essence de l'âme que le péché originel parvient à la volonté, et lui parvient d'abord, antérieurement aux autres puissances.

L'*ad tertium* accorde que, « d'une certaine manière, l'intelligence précède la volonté, en tant qu'elle lui présente son objet. Mais, d'une autre manière, la volonté précède l'intelligence, dans l'ordre de la motion à l'acte ; laquelle motion regarde le péché ». Et donc, puisqu'il s'agit ici de l'inclination au péché, dans le sens que nous avons expliqué, c'est la volonté qui occupe la première place et qui se trouve la première affectée par le péché originel.

De toutes les puissances de l'âme, la première affectée par la justice originelle était la volonté, puisqu'elle était directement soumise et unie à Dieu par la grâce, principe formel de cette justice originelle. Il faudra donc qu'elle soit aussi la première atteinte par la spoliation de la justice originelle, amenant le désordre dans les facultés de l'âme et la possibilité pour elles de se porter au péché sans frein d'ordre gratuit qui les retienne. — Si la volonté est la première des puissances de l'âme, atteinte par le péché originel, s'ensuit-il qu'elle soit la puissance de l'âme que ce péché a le plus atteinte ; ou n'y en a-t-il point d'autres, savoir la puissance générative, l'appétit concupiscible et le sens du toucher, qui se trouvent atteintes par ce péché à un titre tout spécial ? C'est le dernier point que nous devons examiner par rapport au péché originel ; et il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si les puissances précitées sont plus infectées que les autres ?

Trois objections veulent prouver que « les puissances précitées ne sont pas plus infectées que les autres » par le péché originel. — La première est que « l'infection du péché originel semble appartenir surtout à cette partie de l'âme qui, la première, est le sujet du péché. Or, cette partie est la partie rationnelle, et surtout la volonté. Donc, c'est surtout la volonté qui est infectée par le péché originel ». — La seconde objection fait remarquer qu' « aucune puissance de l'âme ne peut être infectée par la coulpe qu'autant qu'elle peut obéir à la raison. Or, la puissance générative ne peut pas obéir à la raison, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. XIII, n. 18 ; de S. Th., leç. 20). Donc, la puissance générative n'est pas la plus infectée par le péché originel ». — La troisième objection dit que « la vue est de tous les sens le plus spirituel et le plus rapproché de la raison, en tant qu'*il montre le plus les différences des choses*, ainsi qu'il est marqué au premier livre des *Métaphysiques* (ch. I, n. 1 ; de S. Th., leç. 1). Or, l'infection de la coulpe est d'abord dans la raison. Donc, la vue est plus infectée que le toucher ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre XIV de *la Cité de Dieu* (ch. XX), que l'infection de la faute originelle paraît le plus dans le mouvement des membres qui servent à la génération, lequel mouvement n'est point soumis à la raison. Or, ces membres servent à la génération dans l'union des sexes où se trouve la délectation du toucher qui excite le plus la concupiscence. Donc, l'infection du péché originel affecte surtout ces trois parties, savoir : la puissance générative, l'appétit concupiscible et le sens du toucher ».

Au corps de l'article, saint Thomas remarque qu' « on a coutume d'appeler surtout du nom d'infection cette corruption qui est de nature à se communiquer à d'autres ; de là vient que les maladies contagieuses, comme la lèpre, la gale et autres de ce

genre, sont appelées infections. Or, la corruption du péché originel se transmet par l'acte de la génération, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 81, art. 1). Il suit de là que les puissances qui concourent à cet acte seront dites plus spécialement infectées. D'autre part, cet acte sert la puissance générative, étant ordonné à la génération ; et il a en soi la délectation du toucher, qui est le principal objet de l'appétit concupiscible. Aussi bien, tandis que toutes les puissances de l'âme sont dites corrompues par le péché originel, les trois dont il s'agit sont dites, à un titre spécial, corrompues et infectées ».

L'*ad primum* répond que « le péché originel, du côté où il incline aux péchés actuels », dans le sens qui a été précisé, « regarde surtout la volonté, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Mais du côté où il se transmet à l'enfant, il regarde immédiatement les puissances susdites, et la volonté seulement de loin ».

L'*ad secundum* accorde que « l'infection de la faute actuelle n'atteint que les puissances qui peuvent être mues par la volonté de celui qui pèche. Mais l'infection de la faute originelle ne dérive pas de la volonté de celui qui la contracte, mais par l'origine » ou la production « de la nature, à laquelle sert la puissance générative. Et voilà pourquoi l'infection du péché originel est dans cette puissance ». — On aura remarqué la déclaration formelle de saint Thomas dans cette réponse, où il exclut toute part de la volonté de celui qui contracte le péché originel dans le fait de contracter ce péché ; c'est seulement le fait de venir d'Adam et de tenir de lui sa nature par voie de génération active, qui le rend participant de cette faute.

L'*ad tertium* fait observer que « la vue ne se réfère à l'acte de la génération que par mode de disposition éloignée et pour autant qu'elle présente l'objet du concupiscible. La délectation, au contraire, se parfait dans le toucher. Et voilà pourquoi l'infection dont il s'agit atteint plutôt le toucher que la vue ».

Parmi tous les péchés qui peuvent être dans l'homme, il en est un d'un caractère très spécial. Il est causé en lui sans lui ; et cependant, il est vraiment sien, engageant sa responsabilité et entraînant pour lui des conséquences terribles, non seule-

ment au point de vue temporel, mais plus encore au point de vue spirituel. Ce péché est en lui, parce qu'il fait partie d'un tout où ce péché se trouve, affectant toutes les parties de ce tout. Ce tout est l'ensemble des êtres humains tenant leur nature, par voie de génération naturelle active, d'un seul et même père, qui, dans sa personne, a vicié la nature humaine, en perdant, par sa faute, le don de la justice originelle qui était attachée à cette nature, et qui devait se transmettre à tous les sujets en qui cette nature se trouverait, tant que cette nature n'en serait pas dépouillée dans la personne de ceux qui devaient la transmettre par l'acte essentiel de cette transmission, qui est l'acte de génération naturelle active. En fait, ce don a été perdu par le premier père avant qu'il eût encore engendré aucun de ses enfants; si bien que tous les hommes, nés de lui, reçoivent de lui leur nature, privée, par sa faute, de ce don de la justice originelle. Et parce que c'est lui, coupable, qui cause cette nature, la continuant par son acte générateur, cette nature, ainsi communiquée par lui, communique le péché qu'elle porte avec elle à tout sujet en qui elle est reçue, pour autant que ce sujet est capable de participer la raison de péché. Or, c'est l'âme raisonnable qui rend capable de participer la raison de péché le sujet de la nature humaine. Et parce que ce péché n'affecte la personne qu'en raison de la nature, c'est donc d'abord ce par quoi l'âme raisonnable est principe de la nature humaine qui sera, en elle, affecté de ce péché. Par conséquent, c'est l'essence de l'âme. Les facultés ne sont affectées qu'ensuite ou en second, si l'on peut ainsi dire. Parmi elles, la plus rapprochée de l'essence de l'âme, qui soit en même temps principe premier de l'agir humain, c'est la volonté. Et c'est elle qui, dans l'ordre des puissances, sera la première atteinte par le péché originel. Cependant, à considérer, parmi les puissances de l'âme, celles qui ont le plus de rapport à l'acte de la génération par lequel se transmet la nature et avec elle le péché originel, ce sont les puissances générative, concupiscible et sensible tangible qui se trouvent le plus intéressées, au point que si toutes sont gâtées par ce péché, celles-ci sont gâtées et infectées tout ensemble.

On aura remarqué la place qu'occupe, dans l'exposé que nous

a fait saint Thomas de ce qui touche au péché originel, la notion de péché de nature. Tout est dans ce mot. Le péché originel est un péché de nature, non un péché de personne. Ce péché de nature est une privation coupable existant dans la nature en tant que nature. D'autre part, la privation ne peut exister dans la nature par rapport à ses principes naturels spécifiques. Le péché originel ne se dira qu'eu égard à la nature préalablement revêtue et ornée de certains dons surajoutés qui ne s'y trouvent plus et dont la privation constitue précisément ce péché. Ces dons surajoutés étaient la grâce sanctifiante avec les dons d'intégrité, ou la justice originelle conférée à la nature elle-même et non pas seulement à une personne. D'où il suit que le péché originel sera la privation de la grâce sanctifiante et des dons d'intégrité selon qu'ils étaient des dons affectant la nature, par mode de propriété ou d'accident spécifique, si l'on peut ainsi dire. Dans ce tout qu'était la nature originelle, la grâce sanctifiante et la charité avaient raison d'élément formel; la subordination à la volonté de tout ce qui est dans l'homme avait raison d'élément matériel. Et de même, dans ce tout qu'est la privation de la justice originelle, ou péché originel, la privation de la grâce et de la charité qui soumettaient directement l'âme à Dieu, a raison d'élément formel; l'élément matériel sera la privation, dans les puissances inférieures de l'âme et dans le corps, de l'ordre parfait qui les soumettait à la volonté et à l'âme. Partout où cette privation affectera une partie de l'être humain capable de participer la raison de moralité, elle aura la raison de péché ou de coulpe; ailleurs, comme dans les puissances de la partie végétative ou dans le corps, elle aura la raison de peine. Mais nous aurons à reparler de ce dernier aspect quand nous parlerons des effets du péché (q. 85).

Avant d'aborder cette question des effets du péché, nous devons, dans l'ordre de la causalité par rapport au péché lui-même, considérer le dernier aspect de cette causalité, savoir le mode dont un péché peut être cause d'un autre péché.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXIV.

DE LA CAUSE DU PÉCHÉ SELON QU'UN PÉCHÉ EST CAUSE D'UN AUTRE PÉCHÉ.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la cupidité est la racine de tous les péchés?
2° Si l'orgueil est le commencement de tout péché?
3° Si, en dehors de l'orgueil et de l'avarice, certains péchés spéciaux doivent être dits des péchés capitaux?
4° Combien et quels sont les péchés capitaux?

La position et l'ordre de ces articles sont dus au langage de l'Écriture Sainte et des saints Docteurs, où nous voyons qu'un péché est marqué influer sur un autre péché par mode de *racine*, de *commencement* et de *tête*. — D'abord, par mode de racine. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la cupidité est la racine de tout péché.

Comme nous le verrons par l'argument *sed contra*, les termes mêmes du titre de cet article sont de l'apôtre saint Paul. — Trois objections veulent prouver que « la cupidité n'est point la racine des péchés ». — La première arguë de ce que « la cupidité, qui est l'amour immodéré des richesses, s'oppose à la vertu de libéralité. Or, la libéralité n'est pas la racine de toutes les vertus. Donc, la cupidité n'est pas la racine de tous les péchés ». — La seconde objection remarque que « l'appétit de ce qui est ordonné à la fin procède de l'appétit de la fin. Or, les richesses, dont la cupidité désigne l'amour, ne sont désirées que comme utiles à

une certaine fin, ainsi qu'il est dit au premier livre de l'*Éthique* (ch. v, n. 8; de S. Th., leç. 5). Donc, la cupidité n'est point la racine de tout péché, mais procède d'une autre racine qui la précède ». — La troisième objection observe que, « souvent, l'avarice, qui est appelée du nom de cupidité, a pour cause d'autres péchés; c'est ainsi que parfois l'homme aime l'argent en raison de son ambition ou pour satisfaire sa gourmandise. Donc, elle n'est point la racine de tous les péchés ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'Apôtre », qui « dit, dans la première épître *à Timothée,* chapitre dernier (v. 10) : *La racine de tous les maux est la cupidité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « certains auteurs ont distingué la cupidité selon qu'elle se prend en des sens multiples. — D'une première manière, elle désigne l'amour désordonné des richesses. Et, en ce sens, elle est un péché spécial. — D'une autre manière, elle signifie l'amour désordonné de tout bien temporel. Ainsi entendue, elle constitue le genre de tout péché; car, dans tout péché, il y a la recherche de quelque bien muable, ainsi qu'il a été dit (q. 72, art. 2). — En un troisième sens, elle désigne une certaine inclination de la nature corrompue vers les biens corruptibles pouvant être aimés d'une façon désordonnée. Et ils disent que de cette sorte la cupidité est la racine de tous les péchés, par ressemblance avec la racine de l'arbre qui tire son suc de la terre; de même, disent-ils, tout péché procède de l'amour des choses temporelles. — Et, sans doute, remarque saint Thomas, tout cela est vrai. Mais cependant il ne semble pas que cette explication réponde à la pensée de l'Apôtre, quand il dit que la cupidité est la racine de tous les péchés. Car, manifestement, il parle en cet endroit contre ceux qui, *voulant être riches, tombent dans les tentations et dans le piège du diable, à cause que la racine de tous les maux est la cupidité;* par où l'on voit qu'il parle de la cupidité selon qu'elle est l'amour désordonné des richesses. Et, d'après cela, il faut dire que la cupidité, selon qu'elle est un péché spécial, est dite la racine de tous les péchés, par similitude avec la racine de l'arbre qui fournit la sève à tout l'arbre. Nous voyons, en effet, que par les richesses l'homme acquiert la faculté de perpétrer toute sorte de péché et

de réaliser son désir de n'importe quel péché, pour autant qu'à l'effet d'obtenir n'importe quels biens temporels, l'homme peut être aidé par l'argent, selon qu'il est dit dans l'*Ecclésiaste*, ch. x, (v. 19) : *Tout obéit à l'argent*. D'où il ressort que la cupidité des richesses est vraiment la racine de tous les péchés ».

L'*ad primum* fait observer que « le vice et la vertu n'ont point la même cause. Le péché provient, en effet, du désir des biens muables ; et voilà pourquoi l'amour du bien qui aide à se procurer tous les biens temporels est dit être la racine des péchés. La vertu, au contraire, a sa source dans l'amour du bien immuable ; et voilà pourquoi c'est la charité, qui est l'amour de Dieu, qui est marquée comme la racine des vertus, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Enracinés et fondés dans la charité*. »

L'*ad secundum* répond que « l'amour des richesses est dit être la racine des péchés, non point que les richesses soient recherchées pour elles-mêmes et à titre de fin dernière, mais parce qu'on les recherche beaucoup comme utiles à l'acquisition de toute fin temporelle. Et parce que le bien universel a davantage d'attirer qu'un bien particulier, de là vient que les richesses meuvent davantage l'appétit, plutôt que tels biens particuliers qui peuvent toujours être obtenus ensemble avec beaucoup d'autres par le moyen de l'argent ».

L'*ad tertium* dit que « si dans les choses naturelles on ne cherche pas ce qui se fait toujours mais ce qui arrive le plus souvent, parce que la nature des choses corruptibles peut être empêchée en telle sorte qu'elle n'agisse pas toujours de la même manière ; pareillement, dans les choses morales, on considère ce qui est le plus souvent et non ce qui est toujours, parce que la volonté n'agit point par nécessité. Lors donc que l'avarice est appelée la raison de tout mal, cela ne veut point dire que quelque autre mal ne puisse parfois être sa raison à elle ; mais il demeure que le plus souvent c'est d'elle que viennent les autres maux, pour la raison indiquée » (au corps de l'article).

La cupidité, au sens propre d'amour désordonné des richesses, est justement appelée la racine de tous les vices, parce qu'elle a

pour objet ce qui sert d'aliment à tous les mauvais désirs de l'homme, lui fournissant le moyen le plus assuré de les satisfaire. — Si la cupidité est appelée, dans la Sainte-Écriture, la racine de tout mal, l'orgueil en est dit être le commencement. Cette seconde appellation peut-elle se justifier comme la première? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si l'orgueil est le commencement de tout péché?

Trois objections veulent prouver que « l'orgueil n'est pas le commencement de tout péché ». — La première s'appuie sur ce que nous venons d'établir à l'article précédent. Il est évident, en effet, que « la racine est un certain commencement de l'arbre; d'où il suit que la racine et le commencement semblent être une même chose. Puis donc que la cupidité est la racine de tout péché, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), il semble qu'elle en est aussi le commencement, et que ce n'est pas l'orgueil ». — La seconde objection en appelle à « l'*Ecclésiastique* », où il est « dit, ch. x (v. 14) que *le commencement de l'orgueil de l'homme est son apostasie à l'égard de Dieu*. Puis donc que l'apostasie est un certain péché spécial, il s'ensuit que l'orgueil a pour commencement un autre péché et qu'il n'est pas lui-même le commencement de tout mal ». — La troisième objection observe que « si quelque chose est le commencement de tout péché, c'est sans doute ce qui fait tous les péchés. Or, ceci est le propre de l'amour de soi désordonné, qui *fait la cité de Babylone*, comme le dit saint Augustin au livre XIV *de la Cité de Dieu* (ch. XXVIII). Donc c'est l'amour de soi, et non l'orgueil, qui est le commencement de tout péché ».

L'argument *sed contra* est simplement le texte de « l'*Ecclésiastique*, ch. x » (v. 15), où il est « dit que *le commencement de tout péché est l'orgueil* ». C'est du moins ainsi que la *Vulgate* a lu ce texte; et cela suffit pour qu'il fasse autorité en théologie.

Au corps de l'article, saint Thomas, comme il l'avait fait à l'article précédent pour la cupidité, nous avertit que « certains

auteurs distinguent une triple acception de l'orgueil. — En un premier sens, il désigne l'amour désordonné de sa propre excellence. A ce titre, il est un péché spécial. D'une seconde manière, il implique un certain mépris actuel de Dieu, quant à cet effet qui est de ne point se soumettre à son commandement. De ce chef, l'orgueil, disent-ils, est un péché général. — En un troisième sens, il implique une certaine inclination à ce mépris, en raison de la corruption de la nature. Et ces auteurs disent que c'est en ce dernier sens qu'il est le principe de tout péché. Et il diffère de la cupidité, en ce que la cupidité regarde le péché du côté du bien fini par où le péché se nourrit et s'alimente en quelque sorte, ce qui fait que la cupidité est appelée du nom de *racine;* tandis que l'orgueil regarde le péché en tant qu'il se détourne de Dieu dont l'homme ne veut pas accomplir le précepte en lui restant soumis, et voilà pourquoi il est appelé du nom de commencement, parce que c'est du côté de l'aversion que commence la raison de mal. — Et, sans doute, poursuit ici encore saint Thomas, tout cela est vrai; mais cela ne répond pas à la pensée du Sage qui dit que *le commencement de tout péché est l'orgueil.* Car, manifestement, il parle de l'orgueil qui est l'amour désordonné de sa propre excellence; comme on le voit par ce qu'il ajoute (v. 17) : *Dieu a renversé le trône des chefs orgueilleux;* et il parle de cette même matière dans presque tout le chapitre. Par conséquent, il faut dire que l'orgueil, même selon qu'il est un péché spécial, est le commencement de tout péché. Nous devons considérer, en effet, que dans les actes volontaires, comme sont les péchés, se trouvent deux ordres : l'ordre d'intention; et l'ordre d'exécution. Dans l'ordre d'intention, c'est la fin qui a raison de principe, ainsi qu'il a été dit tant de fois. Or, la fin poursuivie dans tous les biens temporels qu'on recherche, est d'obtenir par là une certaine perfection et une certaine excellence. Et, pour autant, l'orgueil, qui est l'amour de l'excellence, est dit être le commencement de tout péché. Mais, du côté de l'exécution, le premier est ce qui fournit le moyen d'accomplir tous les désirs des péchés, chose qui convient à la racine; et ceci est le propre des richesses. D'où il suit qu'à ce titre l'avarice sera la racine de tous les péchés, ainsi qu'il a été dit » (à l'article précédent).

« Et par là, ajoute saint Thomas, *la première objection* se trouve résolue »; car ce n'est pas au même titre que la cupidité et l'orgueil sont dits être le commencement de tout péché : l'une l'est dans l'ordre d'exécution; et l'autre, dans l'ordre d'intention.

L'*ad secundum* donne une double réponse. — « L'apostasie est dite être le commencement de l'orgueil du côté de l'aversion. De ce que, en effet, l'homme ne veut point être soumis à Dieu, il s'ensuit qu'il veut d'une façon désordonnée sa propre excellence dans les choses temporelles. Et, en ce cas, l'apostasie ne se prend pas comme un péché spécial; mais plutôt comme une certaine condition générale de tout péché, savoir le fait de laisser le bien immuable. — On peut dire aussi que l'apostasie à l'égard de Dieu est le commencement de l'orgueil, parce qu'elle en est la première espèce. Le propre de l'orgueil, en effet, est de ne vouloir être soumis à aucun supérieur; et surtout de ne vouloir pas être soumis à Dieu, d'où il suit qu'il s'élève au-dessus de ce qui lui revient, selon toutes les autres espèces d'orgueil ».

L'*ad tertium* répond que « c'est en cela que l'homme s'aime lui-même, savoir : qu'il recherche son excellence; car c'est une même chose de s'aimer et de se vouloir du bien. D'où il suit qu'il revient au même de dire que le commencement de tout péché est l'orgueil ou que c'est l'amour de soi ».

De même que dans l'ordre d'exécution, la cupidité ou l'amour des richesses est le commencement et la racine de tout mal, fournissant à tous les mauvais désirs de l'homme le moyen universel de les satisfaire, de même, dans l'ordre d'intention, le commencement de tout mal est l'orgueil ou l'amour de sa propre excellence, qui fait désirer tout ce qui peut rehausser le bien du sujet, cherché où il ne faudrait pas, c'est-à-dire loin de Dieu et de sa volonté. — Mais si l'Écriture-Sainte nous parle de cette cupidité et de cet orgueil, les Docteurs sacrés, notamment saint Grégoire, nous parlent d'autres vices, qui seraient comme la tête d'autres vices et que pour cela on appelle du nom de péchés capitaux. — Que penser de ce point de doctrine? Faut-il admettre l'existence de péchés capitaux? Ces péchés, quels sont-

ils? — Et, d'abord, si l'on doit admettre l'existence de péchés capitaux.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si en plus de l'orgueil et de l'avarice il y a d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés capitaux?

Cet article, nous le verrons à l'argument *sed contra*, comme aussi l'article suivant, sont posés surtout en raison de l'autorité de saint Grégoire. — Trois objections veulent prouver qu' « en dehors de l'orgueil et de l'avarice, il n'y a pas d'autres péchés spéciaux qui soient appelés du nom de péchés capitaux ». — La première arguë de ce que « *la tête semble être aux animaux ce que la racine est aux plantes*, ainsi qu'il est dit au second livre de *l'Ame* (ch. IV, n. 7; de S. Th., leç. 8) ; car les racines sont une sorte de bouche. Si donc la cupidité est appelée la racine de tous les maux, il semble qu'elle seule doit être appelée un péché capital, et nul autre péché ne le peut ». — La seconde objection remarque que « la tête (en latin *caput*, d'où vient le mot *capital*) a un certain ordre aux autres membres, pour autant que de la tête partent, en quelque sorte, la sensation et le mouvement. Or, le péché implique la privation de l'ordre. Donc, le péché n'a point la raison de tête. Et, par suite, il n'y a pas à parler de péchés capitaux ». — La troisième objection dit qu' « on appelle crime capital tout crime passible de la peine de mort (qui se donne parfois en cette manière qu'on tranche la tête du condamné). Or, se trouvent punis de cette peine certains péchés qui appartiennent à chaque espèce de péchés. Donc, les péchés capitaux ne sont point des péchés qui appartiennent à des espèces déterminées ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui, « au livre XXXI de ses *Morales* (ch. XLV, ou XVII, ou XXXI), énumère certaines espèces de péchés qu'il dit être capitaux ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que le « mot

capital se dit en raison de la tête (en latin *caput, capitis*). Or, la tête, au sens propre, est un certain membre de l'animal qui est le principe de l'animal et qui le dirige en tout. De là vient que, dans un sens métaphorique, tout principe est appelé tête; et pareillement, les hommes qui dirigent et gouvernent les autres hommes sont appelés la tête des autres. — Il faut donc prendre garde que certains vices sont dits capitaux, en raison du mot tête pris au sens propre; dans ce sens, on appelle capital tout crime qui est de nature à faire tomber la tête du coupable. — Mais ce n'est pas en ce sens que nous entendons maintenant les péchés capitaux. Nous les prenons en raison du mot tête entendu au sens métaphorique et selon qu'ils désignent le principe des autres péchés ou ce qui les dirige. En ce sens, on appelle vice capital celui d'où certains autres vices dérivent, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 72, art. 6). Et voilà pourquoi le vice capital n'est pas seulement principe d'autres vices; mais encore il les dirige et, en quelque sorte, les conduit. Car, toujours, l'art ou l'habitus qui porte sur la fin a raison de chef qui commande par rapport aux choses qui sont ordonnées à la fin. C'est pour cela que saint Grégoire, au livre XXXI des *Morales*, compare ces sortes de vices capitaux *aux commandants des armées* ».

L'*ad primum* répond que « le mot *capital,* quand il se dit dans un sens dérivé, se dit bien en raison de la tête, mais seulement pour quelqu'une des propriétés de la tête participée en un sujet, et non point parce que ce sujet est une tête au sens pur et simple. C'est pour cela qu'on appellera *capitaux*, non seulement les vices qui ont raison de première origine, comme l'avarice, appelée du nom de *racine*, ou l'orgueil, appelé du nom de *commencement*, mais encore ceux qui ont raison d'origine » ou de source « prochaine, par rapport à plusieurs autres péchés ».

L'*ad secundum* dit que « le péché est un manque d'ordre, du côté de l'aversion; car c'est de ce côté qu'il a la raison de mal, et le mal, d'après saint Augustin, au livre de *la Nature du bien* (ch. IV), est une *privation de mode, d'espèce et d'ordre*. Mais du côté de l'objet où il se porte, il regarde un certain bien. Et, de ce chef, il peut avoir une raison d'ordre ».

L'*ad tertium* remarque que « cette raison », donnée par l'ob-

jection, « procède du péché capital selon qu'il se dit par rapport à la peine dont un crime est passible. Or, ce n'est pas dans ce sens que nous en parlons ici ».

On appelle péchés capitaux, dans un sens métaphorique, les péchés qui sont de nature à causer d'autres péchés et, en quelque sorte, à promouvoir leurs actes. — A supposer que de tels péchés existent, quels sont-ils et combien sont-ils? Est-ce à propos qu'on parle de sept péchés capitaux? C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article IV.

Si c'est à propos qu'on parle de sept péchés capitaux.

Avant de poser les objections, saint Thomas énumère ces sept péchés capitaux, dont nous savons déjà, et nous le reverrons à l'argument *sed contra*, que le nombre et le nom sont dus plus spécialement à saint Grégoire. Ce sont « la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise et la luxure ». Cinq objections veulent prouver qu' « il ne faut point dire qu'il y ait les sept péchés capitaux » qui viennent d'être énumérés. — La première est que « les péchés s'opposent aux vertus. Or, les vertus principales sont au nombre de quatre, ainsi qu'il a été dit (q. 77). Donc, pareillement, les vices principaux ou capitaux doivent être quatre seulement ». — La seconde objection rappelle que « les passions de l'âme sont de certaines causes du péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77). Or, les passions principales sont au nombre de quatre », savoir : la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte (cf. q. 24, aliàs 25, art. 4). « Et, de ces quatre passions, il en est deux dont il n'est fait aucune mention dans l'énumération qui nous occupe; ce sont l'espoir et la crainte. D'autre part, certains vices s'y trouvent énumérés, qui impliquent la délectation et la tristesse; la délectation, en effet, se retrouve dans la gourmandise et la luxure, comme la tristesse existe dans l'envie et la paresse. Donc, ce n'est pas comme il faut que sont énumérés les péchés principaux ». — La troisième objection, insis-

tant dans le même sens, dit que « la colère n'est point une passion principale. Donc, elle n'aurait pas dû être énumérée parmi les vices principaux ». — La quatrième objection observe que « si la cupidité ou l'avarice est la racine du péché, l'orgueil en est le commencement, ainsi qu'il a été dit (art. 2). Puis donc que l'avarice est assignée comme un des péchés capitaux, il faudrait que l'orgueil le fût aussi ». — La cinquième objection remarque que « certains péchés se commettent, qui ne peuvent être causés par aucun des vices précités; comme si quelqu'un se trompe par ignorance; ou s'il pèche avec une bonne intention : par exemple, si quelqu'un vole pour faire l'aumône. Donc, l'énumération dont il s'agit n'est point suffisante ».

L'argument *sed contra* se contente d'en appeler à « l'autorité de saint Grégoire, qui est l'auteur de cette énumération, au livre XXXI de ses *Morales* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler que, « conformément à ce qui a été dit (art. préc.), on appelle vices capitaux les vices qui sont la source d'autres vices, surtout dans l'ordre et sous la raison de cause finale. Or, ceci peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon la condition de celui qui pèche, dont la disposition est telle qu'il se trouve affectionné à certaine fin en telle sorte qu'il en vient le plus souvent à d'autres péchés. Mais, ajoute saint Thomas, ceci ne tombe point sous notre science ou notre art, parce que les dispositions particulières des divers hommes sont infinies. — D'une autre manière, la causalité dont il s'agit se produit en raison du rapport naturel que les diverses fins ont entre elles, en telle sorte que le plus souvent un vice sorte de l'autre. Et ceci peut tomber sous notre art. Dans ce sens, nous dirons donc capitaux ces vices dont les fins ont d'une façon plus spéciale et plus originelle de mouvoir l'appétit; et selon la distinction de ces raisons premières aptes à mouvoir l'appétit, nous distinguerons les vices capitaux. Mais précisément, c'est d'une double manière qu'une chose peut mouvoir l'appétit. Directement d'abord, et par soi. De cette manière, le bien meut l'appétit en l'attirant, et le mal en le repoussant. Mais indirectement et en raison d'autre chose, quelqu'un peut rechercher un mal à cause

d'un certain bien adjoint ou fuir un bien en raison d'un mal qui l'accompagne ».

Cela posé, il faut savoir que « le bien de l'homme est triple. — Il y a d'abord un certain bien de l'âme qui porte dans le fait de la seule perception une certaine raison d'appétibilité; telle l'excellence, qui consiste dans la louange ou les honneurs. Ce bien est recherché d'une façon désordonnée par la *vaine gloire*. — Un autre bien est celui du corps : soit qu'il regarde la conservation de l'individu, comme la nourriture et la boisson; et ce bien est recherché d'une façon désordonnée par la *gourmandise;* — soit qu'il regarde la conservation de l'espèce, comme l'union des sexes, et c'est l'objet de la *luxure*. — Un troisième bien de l'homme est tout intérieur. Ce sont les richesses, qui sont l'objet de l'*avarice*. — Et ces mêmes quatre vices fuient d'une façon désordonnée les maux contraires ».

C'est une première explication. On peut dire aussi, s'exprimant « autrement », que « le bien meut surtout l'appétit, en ce qu'il participe quelque chose de la propriété du bonheur, que tous les hommes désirent naturellement. — Or, il est de l'essence du bonheur, en premier lieu, qu'il ait une certaine perfection; car le bonheur est le bien parfait, et ceci comprend l'excellence ou la gloire, que recherche l'*orgueil* ou la *vaine gloire*. — En second lieu, le bonheur implique la raison d'abondance ou de suffisance, et c'est ce que recherche l'*avarice*, dans les richesses qui la promettent. — En troisième lieu, le bonheur implique la délectation » ou le plaisir et la joie, « sans laquelle le bonheur ne saurait être, ainsi qu'il est dit au premier et au dixième livres de l'*Éthique:* et ceci est recherché par la *gourmandise* et la *luxure* ».

« D'autre part, que quelqu'un laisse un certain bien en raison d'un mal adjoint, cela peut se produire d'une double manière. — Car, ou bien il s'agit de ce qui est son bien propre; et, dans ce cas, on a la *paresse*, qui s'attriste du bien spirituel, en raison de la fatigue corporelle qui s'y trouve jointe. — Ou il s'agit du bien d'autrui; et si la chose se produit sans révolte, on a l'*envie*, qui s'attriste du bien d'autrui pour autant qu'il empêche notre propre excellence; — ou se produit en même

temps une certaine révolte tendant à la vengeance ; et dans ce cas, on a la *colère*. — Et les mêmes vices recherchent le mal opposé ».

Il résulte de ces explications de saint Thomas, que nous devons chercher la raison de péché capital, dans le fait que l'objet propre de tel ou tel vice est spécialement de nature à provoquer une série de mouvements de l'appétit, dans le sens de la recherche du bien ou dans le sens de la fuite du mal. Or, ceci se trouve surtout dans les objets qui intéressent plus spécialement le bien de l'homme, portant en eux d'une façon plus marquée l'apparence des conditions requises pour son bonheur, — conditions qui se ramènent à trois, du côté du bien que l'on recherche ou du mal que l'on fuit directement, parmi lesquelles conditions, la troisième, qui est celle du plaisir, se trouve réalisée spécialement en deux sortes d'objets ; — et, de ce chef, nous avons : la vaine gloire, l'avarice, la gourmandise et la luxure ; — et à trois, aussi, du côté du bien que l'on fuit ou du mal que l'on recherche indirectement, ce qui nous donne : la paresse, l'envie et la colère.

L'*ad primum* fait observer que « la raison d'origine n'est point la même pour les vertus et pour les vices ; car les vertus sont causées par l'ordre de l'appétit à la raison, ou même au bien immuable qui est Dieu ; tandis que les vices proviennent de l'appétit du bien muable. Et, par suite, il n'est point nécessaire que les vices principaux s'opposent aux principales vertus ».

L'*ad secundum* dit que « la crainte et l'espoir sont des passions de l'irascible. Or, toutes les passions de l'irascible proviennent des passions du concupiscible ; lesquelles aussi sont toutes ordonnées d'une certaine manière à la délectation et à la tristesse. Et voilà pourquoi la délectation et la tristesse sont énumérées parmi les péchés capitaux d'une façon toute spéciale, comme étant les plus importantes de toutes les passions, ainsi qu'il a été vu plus haut » (q. 24, *aliàs* 25, art. 4).

L'*ad tertium* répond que « si la colère n'est point, en effet, l'une des passions principales, elle a cependant une raison spéciale de principe moteur pour l'appétit, selon que quelqu'un combat le bien d'autrui sous la raison de chose honnête ou de juste vengeance. Et c'est pour cela qu'on lui assigne une place distincte parmi les péchés capitaux ».

L'*ad quartum* rappelle que « l'orgueil est dit être le commencement de tout péché selon la raison de fin, ainsi qu'il a été marqué (art. 2). Or, c'est selon cette même raison que se considère le rôle prépondérant des péchés capitaux. C'est pour cela que l'orgueil, comme étant un vice universel, ne fait point nombre avec les autres, mais plutôt est assigné comme étant le roi de tous les vices, ainsi que s'exprime saint Grégoire. Quant à l'avarice, si elle est appelée la racine » de tous les maux, « c'est pour une autre raison, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 1, 2).

L'*ad quintum* déclare que « ces vices sont appelés capitaux, parce que *le plus souvent* d'eux sortent les autres vices. Et par suite, cela n'empêche pas que quelquefois certains péchés proviennent d'autres causes. — On peut d'ailleurs, ajoute saint Thomas, répondant directement aux exemples cités par l'objection, dire que tous les péchés qui ont pour cause l'ignorance se ramènent à la paresse, dont le propre est de faire que quelqu'un néglige d'acquérir les biens spirituels, en raison de la fatigue », qui s'y trouve jointe; « nous savons, en effet, que l'ignorance, qui peut être cause du péché, provient de la négligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 76, art. 2). D'autre part, que quelqu'un commette quelque péché en vertu d'une bonne intention », comme le remarquait encore l'objection, « cela semble se rapporter à l'ignorance, puisque ce quelqu'un ignore que l'on ne doit pas faire le mal pour procurer le bien ».

L'énumération des péchés capitaux et leur classification en un groupe déterminé par le nombre sept n'est point l'œuvre personnelle de saint Grégoire le Grand dans ses *Morales*, bien qu'il ait contribué d'une façon spéciale à rendre cette énumération et cette classification d'un usage courant dans l'enseignement de l'Église. On les trouve déjà dans Cassius (né vers 360), et même dans saint Jean Climaque, qui invoque lui-même l'autorité de saint Grégoire de Nazianze et de plusieurs autres (cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, article des péchés *capitaux*].

Dans le traité des péchés ou des vices, six questions ou groupes de questions se présentaient à nous. Nous devions considérer la nature du vice ou du péché (q. 71); comment les vices ou les

péchés se distinguent entre eux (q. 72); leur diverse gravité (q. 73); leur sujet (q. 74); leur cause et leur effet. Les questions relatives à la cause du péché, étudiée d'abord en général (q. 75), puis dans ses diverses espèces, du côté de la raison (q. 76), du côté de l'appétit sensible (q. 77), du côté de la volonté (q. 78), du côté de Dieu (q. 79), du côté du démon (q. 80), du côté de l'homme pour autant que, par l'acte de la génération, il cause un certain péché dans l'homme qu'il engendre (q. 81-83), du côté du péché lui-même qui, en raison de son objet, a une certaine influence sur d'autres péchés (q. 84), nous ont occupés au cours de dix grandes questions. — Il ne nous reste plus que le dernier groupe de questions relatives à l'effet du péché. C'est lui que nous abordons maintenant. Ici, nous aurons à considérer trois choses ou trois sortes d'effets causés par le péché : « premièrement, la corruption du bien de la nature (q. 85); secondement, la tache du péché (q. 86); troisièmement, l'obligation d'une peine à subir » (q. 87-89).

D'abord, le premier point. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXV.

DE LA CORRUPTION DU BIEN DE LA NATURE.

Cette question comprend six articles :

1° Si le bien de la nature est diminué par le péché?
2° S'il peut être totalement enlevé?
3° Des quatre blessures que le vénérable Bède assigne et dont la nature humaine se trouve blessée en raison du péché.
4° Si la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre est un effet du péché?
5° Si la mort et les autres défauts corporels sont un effet du péché?
6° S'ils sont d'une certaine manière naturels à l'homme?

La corruption du bien de la nature est d'abord étudiée en général, quant à son fait (art. 1) et quant à son degré (art. 2); puis, en particulier, du côté du bien de l'âme (art. 3, 4); du côté du bien du corps (art. 5, 6). — Et, d'abord, le bien de la nature est-il atteint par le péché? C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le péché diminue le bien de la nature?

Quatre objections veulent prouver que « le péché ne diminue pas le bien de la nature ». — La première arguë de ce que « le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or, les biens naturels, dans les démons, demeurent intègres, après le péché, ainsi que le dit saint Denys, chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 19) Donc, le péché ne diminue pas non plus le bien de la nature humaine ». — La seconde objection dit que « ce qui précède n'est point changé du fait que se trouve

changé ce qui suit ; c'est ainsi que la substance demeure la même, alors que les accidents sont changés. Or, la nature préexiste à l'action volontaire. Donc, à supposer que soit fait un changement ou un désordre dans l'action volontaire par le péché, il ne s'ensuit pas que la nature soit changée pour cela, de telle sorte que son bien s'en trouve diminué ». — La troisième objection observe que « le péché est un certain acte, tandis que la diminution est une passion. Or, il n'est aucun être qui agit, qui pâtisse du fait qu'il agit et en tant qu'il agit ; il se peut seulement qu'il agisse d'un côté et qu'il pâtisse de l'autre. Donc, celui qui pèche ne diminue point, du fait qu'il pèche, le bien de sa nature ». — La quatrième objection déclare qu' « aucun accident n'agit sur son sujet ; car ce qui pâtit est en puissance ; or, ce qui porte un accident est déjà en acte par cet accident. Puis donc que le péché est dans le bien de la nature comme l'accident est dans son sujet, il s'ensuit qu'il ne diminue pas le bien de la nature ; car diminuer une chose est agir sur cette chose ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit dans saint Luc, chapitre x (v. 30), que l'*homme descendant de Jérusalem à Jéricho, c'est-à-dire dans le mal du péché, est dépouillé des dons gratuits et blessé dans les biens naturels*, comme l'explique le vénérable Bède (on trouve ce texte dans la Glose, sans nom d'auteur). Donc, le péché diminue le bien de la nature ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser ce que nous devons entendre par ces mots : *le bien de la nature*, quand il s'agit de l'homme. « Le bien de la nature humaine, nous dit-il, peut s'entendre d'une triple manière. — Il peut désigner, d'abord, les principes eux-mêmes de la nature, qui constituent cette nature », savoir le corps et l'âme, ou plutôt leur union essentielle, « et les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres choses de ce genre. — En second lieu, parce que l'homme tient de la nature l'inclination à la vertu, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 51, art. 1 ; q. 63, art. 1), l'inclination elle-même à la vertu est un certain bien de la nature. — D'une troisième manière, on peut appeler bien de la nature le don de la justice originelle, qui, dans le premier homme, fut accordé à toute la nature humaine ». — Cela dit, saint Thomas

ajoute : « Le premier bien de la nature », savoir ce qui constitue son essence et ses propriétés essentielles, « ni n'est enlevé ni n'est diminué par le péché »; il demeure absolument intact. — « Le troisième bien de la nature », c'est-à-dire le don de la justice originelle, « est totalement enlevé par le péché du premier père » ; et c'est son ablation en nous qui constitue le péché originel, comme nous l'avons dit. — « Quant au bien de la nature qui se trouve au milieu, savoir l'inclination naturelle à la vertu, il est diminué par le péché. C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, par les actes humains se produit une certaine inclination à des actes semblables, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 50, art. 1). Or, du simple fait qu'une chose est inclinée à l'un des deux contraires, il faut que diminue son inclination à l'autre contraire. Et puisque le péché est contraire à la vertu, du fait que l'homme pèche se trouve diminué le bien de la nature qu'est l'inclination à la vertu ». — Cette troisième conclusion, comme le montre la place qu'elle occupe, venant après les deux premières et se distinguant de chacune d'elles, et aussi la raison que saint Thomas a donnée pour la prouver, ne se doit entendre que des péchés personnels et actuels, nullement du péché de nature qu'est le péché originel. Et ceci doit être soigneusement noté pour l'intelligence de la question actuelle, surtout de l'article 3, comme nous le verrons bientôt.

L'*ad primum* répond que « saint Denys parle du premier bien de la nature, qui est le fait d'*être*, de *vivre*, d'*entendre*, comme le voit quiconque prend garde à ses paroles ».

L'*ad secundum* fait observer que « la nature, bien qu'elle soit antérieure à l'action volontaire, a cependant inclination à une certaine action volontaire. Il s'ensuit donc que la nature elle-même en soi ne varie pas du fait que varie l'action volontaire ; mais l'inclination varie du côté où elle regarde son terme », comme nous allons l'expliquer à l'article suivant.

L'*ad tertium* rappelle que « l'action volontaire procède de diverses puissances, dont l'une est active et l'autre passive. Et de là vient que par les actions volontaires quelque chose est causé ou diminué dans l'homme qui agit de la sorte, ainsi qu'il a été dit plus haut, quand il s'est agi de la génération des habitus » (q. 51, art. 2).

L'*ad quartum* accorde que « l'accident n'agit pas sur son sujet par mode de cause efficiente; il agit cependant par mode de cause formelle, à la manière dont nous disons que la blancheur fait le corps blanc. Et de la sorte rien n'empêche que le péché diminue le bien de la nature, toutefois, de la manière dont il est la diminution même du bien de la nature, c'est-à-dire pour autant qu'il s'agit du désordre de l'acte. Que s'il s'agit du désordre du sujet qui agit, il faut dire que ce désordre est causé par ceci que dans les actes de l'âme il est quelque chose qui est actif et quelque chose qui est passif, selon que, par exemple, l'objet sensible meut l'appétit sensible, et l'appétit sensible incline la raison et la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 1, 2). Et de cette seconde manière le désordre est causé, non pas en telle sorte que l'accident agisse sur son sujet », comme tout à l'heure, « mais selon que l'objet agit sur la puissance, et une puissance sur une autre puissance, l'entraînant dans le sens du désordre ».

Il est un bien de la nature que le péché n'enlève pas du seul fait qu'il se produit, mais que cependant il diminue. Ce bien que le péché diminue, peut-il, à force d'être diminué, disparaître complètement? — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si tout le bien de la nature humaine peut être enlevé par le péché?

Trois objections veulent prouver que « tout le bien de la nature humaine peut être enlevé par le péché ». — La première arguë de ce que « le bien de la nature humaine est fini, la nature humaine étant elle-même finie. Or, tout ce qui est fini peut être totalement enlevé, par la continuité de l'ablation. Puis donc que le bien de la nature peut être diminué d'une façon continue par le péché, il semble qu'à un moment donné il pourra être enlevé totalement ». — La seconde objection observe que « pour les

êtres qui sont d'une seule nature » ou homogènes, « on raisonne sur le tout comme sur les parties; ainsi en est-il de l'eau, de l'air, de la chair et de tout ce qui a ses parties homogènes. Or, le bien de la nature est totalement uniforme. Puis donc qu'une partie peut être enlevée par le péché, il semble que le tout pourra l'être aussi ». — La troisième objection rappelle que « le bien de la nature qui est diminué par le péché est la facilité pour la vertu. Or, il en est en qui cette facilité est totalement enlevée par le péché, comme on le voit dans les damnés, chez qui le retour à la vertu est impossible, comme la vue pour un aveugle. Donc, le péché peut totalement enlever le bien de la nature ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin », qui « dit, dans l'*Enchiridion* (ch. XIV), que *le mal ne peut être que dans le bien*. Or, le mal de la coulpe ne peut pas être dans le bien de la vertu ou de la grâce, puisqu'il lui est contraire. Donc, il faut qu'il soit dans le bien de la nature. Et, par suite, il ne l'enlève pas totalement ».

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère d'abord à la doctrine de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, le bien de la nature que le péché diminue est l'inclination à la vertu. Or, cette inclination convient à l'homme du fait qu'il est un être raisonnable : par cela même, en effet, il a d'agir selon la raison, ce qui est agir selon la vertu. Et parce que le péché ne peut pas enlever totalement à l'homme sa qualité d'être raisonnable, car autrement il ne serait déjà plus capable de péché, il s'ensuit qu'il n'est pas possible que ce bien de la nature soit enlevé totalement. — Toutefois, comme il arrive que ce bien soit continuellement diminué par le péché, d'aucuns pour expliquer qu'avec cela ce bien ne soit pas totalement enlevé, ont usé d'un certain exemple, où se trouve quelque chose de fini qui est diminué à l'infini sans pourtant être enlevé totalement. Aristote dit, en effet, au troisième livre des *Physiques* (ch. VI, n. 4; de S. Th., leç. 9), que si, d'une quantité finie, on enlève continuellement quelque chose selon la même quantité, cette quantité arrive fatalement à être enlevée sans qu'il en reste rien; comme si, d'une quantité finie, j'enlève continuellement la valeur d'une palme. Mais si la soustraction se fait selon une même proportion

et non selon la même quantité, dans ce cas, la soustraction pourra continuer à l'infini; comme si, d'une quantité donnée, on prend la moitié, puis, la moitié de la moitié, et ainsi de suite, c'est à l'infini que pourra se continuer la soustraction, en telle sorte cependant que toujours la partie qui sera enlevée dans la nouvelle soustraction sera plus petite que la partie enlevée dans la précédente. — Mais, dit saint Thomas, cette explication ne vaut pas dans le cas qui nous occupe. C'est qu'en effet le péché qui suit ne diminue pas toujours le bien de la nature moins que ne le faisait le péché précédent; il se peut qu'il le diminue beaucoup plus, s'il est plus grave ».

« Et donc, poursuit le saint Docteur, nous devons parler autrement et dire que l'inclination dont il s'agit se trouve au milieu entre deux extrêmes : elle a pour fondement, en effet, et pour racine la nature raisonnable; et elle tend au bien de la vertu, comme à son terme et à sa fin C'est donc d'une double manière qu'on peut entendre sa diminution : ou du côté de sa raison, ou du côté de son terme. De la première manière, elle n'est point diminuée par le péché, parce que le péché ne diminue point la nature elle-même, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Mais c'est de la seconde manière qu'elle est diminuée, pour autant que se trouvent apposés des empêchements d'arriver à son terme », qui est le bien de la vertu. « Si elle était diminuée dans le premier sens, il faudrait qu'elle finisse par être enlevée totalement, la nature elle-même étant totalement détruite. Mais parce qu'elle est diminuée » seulement « du côté de l'obstacle qui est apposé et empêche d'arriver au terme, il est manifeste qu'elle peut être diminuée à l'infini, car c'est à l'infini que peuvent être apposés des empêchements nombreux, selon que l'homme peut toujours ajouter de nouveaux péchés », qui rendent plus difficile la pratique actuelle du bien de la vertu : « toutefois, elle ne peut pas être enlevée totalement, parce que la raison de cette inclination », qui est la nature raisonnable elle-même, « demeure toujours. C'est ainsi, dit saint Thomas, que le corps diaphane », ou transparent, « a l'aptitude ou l'inclination à recevoir la lumière, du fait qu'il est diaphane; toutefois, cette inclination ou cette aptitude diminue en raison des nuages qui survien-

nent, sans pourtant cesser de demeurer dans la racine de la nature ».

L'*ad primum* répond que « l'objection procède dans le sens de la diminution par mode de soustraction. Ici, au contraire, la diminution se fait par l'apposition de nouveaux empêchements qui n'enlèvent ni ne diminuent la racine de l'inclination, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* accorde que « l'inclination naturelle est en elle-même totalement uniforme » ou homogène; « mais cependant elle se réfère et à son principe et à son terme : or, de cette diversité il procède qu'elle est diminuée d'une manière et qu'elle ne l'est pas de l'autre ».

L'*ad tertium* fait observer que, « même dans les damnés, demeure l'inclination naturelle à la vertu; sans quoi, il n'y aurait pas en eux de remords de conscience. Mais qu'elle ne passe point à l'acte, cela vient de ce que la grâce leur manque, selon la divine justice. C'est ainsi d'ailleurs que dans l'aveugle demeure l'aptitude à voir, dans la racine même de la nature, en tant qu'il est un vivant qui a naturellement la faculté de voir; mais qu'elle ne passe point à l'acte, c'est parce qu'il n'y a point de cause qui puisse l'y faire passer en formant l'organe requis pour l'acte de voir ». — On remarquera, dans cette réponse, la comparaison de la grâce, dans l'ordre surnaturel, pour produire les actes de cet ordre, à l'organe physique requis pour produire les actes naturels. C'est un lumineux *confirmatur* de la doctrine exposée plus haut sur la nécessité et le rôle des vertus théologales et des vertus infuses.

Des trois sortes de biens de nature que nous pouvons considérer dans la nature humaine, savoir les principes essentiels de cette nature et les propriétés qui en découlent, l'inclination naturelle au bien de la vertu, et les dons gratuits constituant la justice originelle, cette dernière sorte de biens a pu être enlevée totalement et l'a été dans toute la nature humaine par le péché du premier père, la première demeure absolument intacte, quels que soient les péchés commis par l'homme, et la seconde-seule peut être diminée par les péchés actuels, en ce sens seulement

que chaque péché commis par le sujet rend plus difficile pour lui la réalisation du bien de la vertu, auquel cependant il demeure toujours radicalement ordonné et incliné par sa nature même. — Que penser, d'après cette doctrine, de ce que l'on appelle couramment, dans l'enseignement catholique, les blessures de la nature causées par le péché et qui sont désignées par les quatre mots d'*infirmité*, d'*ignorance*, de *malice* et de *concupiscence*. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, un article très délicat, qu'il faut bien entendre, et dont nous allons tâcher de saisir le sens tel que saint Thomas a voulu le donner.

Article III.

Si c'est à propos que sont marquées, comme blessures de la nature étant la suite du péché, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence?

Cinq objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on assigne comme blessures de la nature étant la suite du péché, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence ». — La première est qu' « une même chose ne peut pas être, par rapport à la même chose, tout ensemble cause et effet. Or, les quatre choses dont il s'agit sont marquées comme causes du péché, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 76-78). Donc, on ne doit pas les assigner comme effets du péché » — La seconde objection fait observer que « la malice désigne un certain péché. Donc, elle ne doit pas être placée parmi les effets du péché ». — La troisième objection dit que « la concupiscence est quelque chose de naturel, étant l'acte de l'appétit concupiscible. Or, ce qui est naturel ne doit pas être assigné comme blessure de la nature. Donc, la concupiscence ne doit pas être placée parmi les blessures de la nature ». — La quatrième objection rappelle qu' « il a été dit (q. 77, art. 3) que pécher par infirmité et pécher par passion est une même chose. Or, la concupiscence est une certaine passion. Donc, on ne doit pas la diviser contre l'infirmité ». — La cinquième objection en appelle à « saint Augus-

tin », qui, « dans le livre *de la Nature et de la Grâce* (ch. LXVII), marque *deux choses pénales pour l'âme qui pèche*, savoir l'*ignorance* et la *difficulté*, desquelles proviennent l'*erreur* et le *tourment*. Or, ces quatre choses ne concordent pas avec les quatre blessures dont il s'agit. Donc, il semble que l'une ou l'autre de ces énumérations n'est pas complète ».

L'argument *sed contra* se contente d'invoquer « l'autorité du vénérable Bède » (cf. l'argument *sed contra* de l'article premier). Il serait peut-être difficile d'assigner exactement l'origine patristique de l'enseignement relatif aux quatre blessures faites par le péché à la nature. Mais cet enseignement était déjà classique du temps de saint Thomas, comme nous le voyons ici. Depuis, il est accepté par tous, bien que tous ne l'entendent pas de la même manière.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que, « par la justice originelle, la raison contenait d'une manière parfaite les puissances inférieures de l'âme, et la raison elle-même recevait de Dieu sa perfection, lui demeurant soumise. Cette justice originelle a été enlevée par le péché du premier père ainsi qu'il a été déjà dit (q. 81, art. 2). Il suit de là que toutes les puissances de l'âme demeurent en quelque sorte destituées de l'ordre propre qui les ordonne naturellement à la vertu; et cette destitution elle-même est appelée une blessure de la nature. Or, il y a quatre sortes de puissances de l'âme qui peuvent être le sujet des vertus, ainsi qu'il a été dit plus haut; savoir : la raison, où est la prudence; la volonté, où est la justice; l'irascible, où est la force; le concupiscible, où est la tempérance. Pour autant donc que la raison est destituée de son ordre au vrai, c'est la blessure de l'ignorance; pour autant que la volonté est destituée de l'ordre au bien, c'est la blessure de la malice; pour autant que l'irascible est destitué de son ordre au difficile, c'est la blessure de l'infirmité; pour autant que le concupiscible est destitué de l'ordre au plaisir sensible modéré par la raison, c'est la blessure de la concupiscence. — Ainsi donc, ces quatre blessures sont infligées à la nature humaine dans sa totalité, en raison du péché du premier père. — Mais parce que l'inclination au bien de la vertu est diminuée par le péché actuel, comme il ressort de ce qui a

été dit (art. 1, 2), ces mêmes quatre blessures seront aussi la suite des autres péchés : en tant que par le péché, et la raison est émoussée surtout dans les choses de l'action, et la volonté est endurcie par rapport au bien, et une difficulté plus grande d'agir bien augmente toujours, et la concupiscence s'enflamme davantage ».

Tel est ce fameux article de saint Thomas sur les blessures de la nature causées par le péché, au sujet duquel même ses commentateurs les plus fidèles ne sont point toujours d'accord.

Contentons-nous de remarquer que la *nature* est prise ici par saint Thomas pour toute la nature humaine, selon qu'elle était en Adam et selon qu'elle est en tous ceux qui sont nés d'Adam. Elle est prise aussi pour la nature selon qu'elle est en chaque individu humain, considéré distinctement, et selon qu'elle y subit les conditions particulières des divers individus. Le péché est pris pour le péché actuel et pour le péché originel. Quant aux blessures dont il s'agit, elles désignent en un cas la destitution de l'ordre connaturel au bien de la vertu; et dans l'autre, la diminution de l'inclination naturelle à ce même bien de la vertu.

Et l'article a deux conclusions. Une première conclusion déclare que les quatre choses énumérées, savoir : l'ignorance, la malice, l'infirmité et la concupiscence, sont des blessures infligées à la nature humaine dans sa totalité, provenant du péché du premier père. La seconde conclusion déclare que ces mêmes choses sont des blessures causées en chaque homme par ses propres péchés personnels. — Et les termes, dont saint Thomas formule ces deux conclusions, sont très différents dans l'une et dans l'autre. — Quand il s'agit des blessures infligées à toute la nature humaine, et qui sont l'effet du péché du premier père, saint Thomas les déclare blessures par rapport à la justice originelle dans lequel la nature humaine n'est plus et dans lequel elle devait être. Aussi bien, il les appelle du nom de *destitution de l'ordre au bien* dans la nature et dans ses facultés. — Quand il s'agit des blessures de la nature qui affectent la nature, non en tant que nature et dans sa totalité, mais comme nature de tel individu considéré personnellement et distinctement, saint Thomas les déclare non plus l'effet du péché du premier père en

tous les hommes, mais l'effet des péchés actuels et personnels de chaque individu. Et c'est ici seulement qu'il parle de diminution d'inclination naturelle à la vertu, diminution d'inclination naturelle à la vertu qui se fait, nous le savons, par l'inclination contraire positive due à l'acte personnel peccamineux.

Il est aisé de voir après cela que nous ne devons en aucune manière assimiler les blessures de la nature prises dans le sens d'inclination au mal, ou plutôt dans le sens de diminution d'inclination au bien, aux blessures de la nature prises dans le sens de destitution de l'ordre gratuit au bien de la vertu. Or, ce n'est qu'en ce second sens qu'elles sont la suite et l'effet du péché du premier père. Entendues en ce sens, elles n'impliquent en aucune manière une diminution quelconque dans la nature humaine prise en elle-même et indépendamment de l'état de perfection que cause en elle la justice originelle. C'est uniquement par rapport à cet état de perfection, qui était le sien avant le péché du premier père, qui devrait l'être encore et qui ne l'est plus, que nous la disons maintenant blessée. *Elle est dépouillée des dons de la grâce*, n'ayant plus les biens d'ordre surnaturel qui la rendaient participante de la vie même de Dieu; et *elle est blessée dans les choses de la nature*, en ce sens que l'ordre parfait de toutes ses facultés morales à ce qui est leur bien connaturel n'existe plus, si bien que chacune d'elles peut maintenant défaillir et pécher à l'endroit de son objet propre : l'intelligence, dans la connaissance du vrai, surtout du vrai pratique; la volonté, dans la volition du bien et du juste; l'appétit irascible, dans son rapport aux choses ardues; l'appétit concupiscible, dans son rapport aux choses sensibles attrayantes. — Mais en elle-même, ou selon les principes et les propriétés qui constituent son état naturel, elle n'est en rien atteinte ou touchée par le péché du premier père, dans les autres sujets distincts de lui. Elle n'est ainsi atteinte que par les péchés actuels de chaque individu qui peuvent diminuer et diminuent en effet, à des degrés divers selon la diversité de ces péchés, le bien de la nature, au sens expliqué dans les deux premiers articles et rappelé ici par saint Thomas.

Nous ne pouvons absolument pas sortir de ces délimitations, si nous voulons rester dans la pensée du saint Docteur. — Elle

est d'ailleurs confirmée par la condamnation de la proposition suivante de Baïus : *Dieu n'aurait point pu, au début, créer l'homme tel qu'il naît maintenant.* Il est manifeste, en effet, que si l'homme était blessé en lui-même, au point de vue de ses principes essentiels ou des propriétés qui en découlent, ou même par rapport à son inclination naturelle au bien de la vertu, par le seul fait de sa naissance d'Adam pécheur, comme il l'est par ses actes personnels peccamineux, Dieu n'aurait pas pu le créer, au début et avant tout péché, tel qu'il naît maintenant.

Ceci n'empêche pas qu'on ne puisse admettre une certaine péjoration pour l'homme dans son état actuel, après le péché d'Adam, par rapport à ce qu'il eût été dans l'état de nature pure, si Dieu l'avait créé dans cet état. Mais cette péjoration ne doit être conçue en aucune façon comme affectant l'homme en lui-même. Ce sera une péjoration purement extrinsèque, en ce sens que l'homme étant maintenant pécheur aux yeux de Dieu, à cause de sa nature infectée par le péché du premier père, nous pouvons supposer que Dieu n'est pas maintenant, pour cet homme pécheur, même à le considérer dans l'ordre purement naturel, ce qu'Il eût été pour lui dans l'état d'une nature non infectée par un péché d'origine; — et que, par exemple, dans l'état de la nature pure, Dieu aurait donné à l'homme une motion initiale faisant que toujours le premier acte moral de l'homme eût été, un acte d'amour de Dieu dans l'ordre naturel, par-dessus tout; qu'il y aurait eu des secours et un ordre providentiel d'assistance extérieure qui aurait fait que la plus grande partie des hommes aurait pu facilement observer tous les préceptes de la loi naturelle; que l'action du démon aurait été davantage liée pour qu'il ne pût pas nuire autant qu'il le peut aujourd'hui. — Et cela parce que, maintenant, nous naissons ennemis de Dieu, en vertu de notre nature infectée par le péché d'Adam, ce qui n'eût pas été dans l'hypothèse de la nature pure.

L'*ad primum* répond que « rien n'empêche que l'effet d'un péché soit cause d'un autre péché. Le fait que l'âme est tirée de son ordre par un péché précédent a pour conséquence d'incliner plus facilement l'âme à pécher » de nouveau.

L'*ad secundum* déclare que « la malice n'est point prise ici

pour un péché » déterminé, « mais pour une certaine pente de la volonté au mal, selon cette parole de la *Genèse*, ch. VIII (21) : *Les sens de l'homme sont portés au mal dès son adolescence* » : pente qui s'entendra dans un sens positif, si elle est causée par les péchés actuels du sujet; ou dans le sens d'une absence de frein capable de retenir, s'il s'agit de l'effet du péché du premier père dans la nature déchue.

L'*ad tertium* rappelle que « la concupiscence n'est naturelle *à l'homme*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 82, art. 3, *ad 1um*), que si elle est soumise à la raison. Mais qu'elle sorte des limites de la raison, ceci est contre la nature de l'homme ». — Cette réponse nous précise le sens de l'expression du corps de l'article, où saint Thomas nous parlait des puissances de l'âme destituées de *l'ordre propre qui les ordonne naturellement à la vertu*. La nature de l'homme demande, en effet, que toutes ces puissances d'ordre moral agissent conformément à la raison. Mais qu'en fait elles agissent toujours ainsi et que cet ordre soit toujours gardé, ce n'est point chose due à la nature considérée selon ses principes purement naturels. Dans l'état de justice originelle, c'était un privilège découlant du don de la grâce.

L'*ad quartum* accorde que « l'infirmité, dans un sens général, peut désigner toute passion qui affaiblit la force de l'âme et fait obstacle à la raison. Toutefois, le vénérable Bède prend l'infirmité au sens strict, selon qu'elle s'oppose à la force et qu'elle se réfère à l'irascible ».

L'*ad quintum* dit que « la *difficulté*, dont parle saint Augustin, comprend les trois choses qui se réfèrent aux puissances appétitives; savoir : la malice, l'infirmité et la concupiscence. D'elles, en effet, il provient que l'homme ne tend pas facilement au bien. Quant à l'*erreur* et à la *douleur*, ce sont des blessures qui viennent après. L'homme s'afflige, en effet, de ce qu'il est trop faible à l'endroit de ce qu'il désire ».

La nature humaine n'est point saine. Elle n'est point ce qu'elle devrait être. Le péché originel ou la privation de la justice originelle fait que l'ordre qu'elle avait à ce qui est le bien de la vertu, ordre que cette nature requiert, bien que naturellement elle ne le

porte pas fixe et immuable en elle, n'existe plus, en telle sorte que son intelligence peut maintenant dévier du vrai, sa volonté du bien et du juste, son appétit irascible et son appétit concupiscible ne point se porter à leur bien respectif selon l'ordre de la raison, chose qu'elle ne connaissait point ni ne pouvait connaître tant qu'aurait duré l'état d'innocence; et pour autant nous la disons blessée par le péché du premier père. Elle porte en elle la quadruple blessure de l'ignorance, de la malice, de la faiblesse et de la concupiscence. Ces mêmes blessures se retrouvent en elle, non plus seulement sous la forme d'une absence de frein, mais sous la forme positive d'inclination au mal, dans chaque individu qui ajoute au péché de nature ses péchés personnels. — Toujours au sujet des effets d'ordre moral causés par le péché dans l'homme, saint Thomas se demande, comme complément de doctrine, si le péché causerait encore en nous la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. Le sens de cette question va nous apparaître en lisant l'article qui suit, commandé lui-même par la doctrine du bien, établie dans la Première Partie, q. 5, art. 5.

Article IV.

Si la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre est un effet du péché?

Trois objections veulent prouver que « la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre ne sont pas un effet du péché ». — La première arguë du texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Nature du Bien* (ch. III), que *là où ces trois choses sont grandes, le bien est grand: où elles sont médiocres, le bien est médiocre; où elles sont nulles, le bien est nul.* Or, le péché n'annule pas le bien de la nature. Donc il ne cause pas la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre ». — La seconde objection remarque que « rien n'est cause de lui-même. Or, le péché lui-même est une privation de mode, d'espèce et d'ordre, comme le dit saint Augustin, au livre *de la Nature du Bien* (ch. IV). Donc la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre n'est pas un effet du péché ». — La troisième objection fait observer que « les

divers péchés ont des effets divers. Or, le mode, l'espèce et l'ordre, parce qu'ils sont des choses diverses, semblent exiger des privations diverses. Donc, ils doivent être causés par des péchés divers. Et, dès lors, ce n'est pas de tout péché que la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre sera l'effet ».

L'argument *sed contra* dit que « le péché est dans l'âme comme la maladie est dans le corps, selon cette parole du psaume VI (v. 3) : *Ayez pitié de moi, Seigneur, parce que je suis malade.* Mais la maladie cause dans le corps la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. Donc, le péché cause aussi cette privation dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas, nous renvoyant à l'article 5 de la question 5 de la Première Partie, que nous citions tout à l'heure, nous rappelle que, « conformément à ce qui a été dit dans » cette « Première Partie, le mode, l'espèce et l'ordre accompagnent tout bien créé en tant que tel, et même tout être. Tout être, en effet, et tout bien se prend en raison d'une certaine forme, d'où se tire l'espèce. D'autre part, la forme de tout être, quel qu'il soit, qu'il s'agisse de substance ou d'accident, implique une certaine mesure; aussi bien est-il dit, au huitième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8), que *les formes des choses sont comme les nombres.* Et, de ce chef, se trouve le mode, qui regarde la mesure. Enfin, par sa forme, tout être est ordonné à quelque chose. — Ainsi donc, selon les divers degrés de biens, on a divers degrés de mode, d'espèce et d'ordre. — Il y aura donc un certain bien, ayant trait à la substance même de la nature, qui aura son mode, son espèce et son ordre. De ce bien, le péché ne cause ni la privation ni la diminution. — Il est aussi un certain bien qui est celui de l'inclination naturelle, avec son mode, son espèce et son ordre. Celui-ci est diminué par le péché, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 2); mais il n'est point totalement enlevé. — Il est un autre bien, qui est celui de la vertu et de la grâce, lequel a aussi son mode, son espèce et son ordre. Ce bien est totalement enlevé par le péché mortel. — Enfin, il est un autre bien, qui est l'acte lui-même ordonné » selon la raison; « et ce bien a aussi son mode, son espèce et son ordre. La privation de ce bien constitue essentiellement le péché lui-même.

— Et par là, conclut saint Thomas, l'on voit comment le péché est une privation de mode, d'espèce et d'ordre, et comment aussi il cause la privation ou la diminution du mode, de l'espèce et de l'ordre ».

« Aussi bien les *deux premières objections* se trouvent résolues ».

Quant à la troisième, saint Thomas répond, dans un *ad tertium*, que « le mode, l'espèce et l'ordre s'accompagnent ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit. Et, par suite, leur privation ou leur diminution est causée d'une façon simultanée ».

Nous avons dit les effets du péché, en ce qui est de la corruption du bien de la nature, par rapport à ce qui est d'ordre moral dans l'homme. Nous devons maintenant considérer ces effets par rapport au bien physique. — Saint Thomas se demande d'abord, à ce sujet, si la mort et les autres défauts corporels sont les effets du péché.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la mort et les autres défauts corporels sont les effets du péché?

Trois objections veulent prouver que « la mort et les autres défauts corporels ne sont point les effets du péché ». — La première dit que « si la cause est égale, les effets doivent l'être aussi. Or, ces sortes de défauts ne sont pas égaux en tous, mais ils se trouvent en certains hommes plus que dans les autres; et cependant le péché originel, dont ces défauts semblerait surtout être l'effet, est le même dans tous les hommes, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 82, art. 4). Donc, la mort et ces sortes de défauts ne sont point les effets du péché ». — La seconde objection remarque que « si on éloigne la cause, l'effet est éloigné. Or, quand on enlève le péché, par le baptême ou par la pénitence, ces sortes de défauts ne sont pas enlevés. Donc, ils ne

sont pas l'effet du péché ». — La troisième objection fait observer que « le péché actuel a plus la raison de faute que le péché originel. Or, le péché actuel ne cause point dans la nature du corps un changement péjoratif. Donc, le péché originel doit le faire moins encore. Et, par suite, la mort et les autres défauts corporels ne sont pas l'effet du péché ».

L'argument *sed contra* est le mot de « l'apôtre » saint Paul « *aux Romains* », ch. v (v. 12) », où il est « dit : *Par un homme, le péché est entré dans ce monde ; et par le péché, la mort* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous prévenir qu' « une chose peut être la cause d'une autre de deux manières : par soi ou par occasion. — Par soi est cause d'un autre, ce qui, par la vertu de sa nature ou de sa forme, produit son effet ; d'où il suit que l'effet est de soi voulu par la cause. Puis donc que la mort et les défauts dont il s'agit ne sont pas voulus par celui qui pèche, il est manifeste que le péché n'est point par soi cause de ces défauts. — Par occasion, une chose est cause d'une autre, si elle la cause en écartant l'obstacle ; c'est ainsi qu'il est dit, au huitième livre des *Physiques* (ch. iv, n. 6 ; de S. Th., leç. 8), que celui qui enlève la colonne meut, par occasion, la pierre qui était portée par cette colonne. De cette manière, le péché du premier père est cause de la mort et de tous ces autres défauts dans la nature humaine, pour autant que le péché du premier père a enlevé la justice originelle, qui non seulement maintenait les puissances inférieures de l'âme sous l'empire de la raison, sans aucune possibilité de désordre, mais soumettait tout le corps à l'âme, excluant de lui tout défaut, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 97, art. 1). Aussi bien, cette justice originelle étant enlevée par le péché du premier père, de même que la nature humaine a été blessée, en ce qui est de l'âme, par le désordre des puissances, ainsi qu'il a été dit plus haut » (art. 3) et voilà bien précisé, par saint Thomas lui-même, le sens des blessures tel que nous l'avons expliqué au sujet de l'article 3), « de même aussi elle est devenue corruptible par le désordre du corps. — Et parce que la soustraction de la justice originelle a raison de peine, comme aussi la soustraction de la

grâce, de là vient que la mort et tous les défauts corporels qui s'y rattachent sont de certaines peines du péché originel. Il est vrai que ces défauts ne sont point voulus de celui qui pèche, mais ils sont ordonnés selon la justice de Dieu qui punit ».

L'*ad primum* répond que « l'égalité de la cause par soi, cause l'effet égal; car si cette cause augmente ou diminue, l'effet augmente ou diminue également. Mais l'égalité de la cause qui écarte l'obstacle n'entraîne pas l'égalité de l'effet. A supposer que quelqu'un renverse d'un mouvement égal deux colonnes, il ne s'ensuit pas que les pierres placées dessus tombent avec une égale vitesse : mais la pierre la plus lourde sera la plus rapide dans son mouvement de chute, conformément à la propriété de sa nature qui reprend son action dès que l'obstacle qui l'empêchait de tomber est enlevé. Ainsi donc, la justice originelle étant enlevée, la nature du corps humain est laissée à elle-même; et, de ce chef, selon la diversité de la complexion naturelle, les corps de certains hommes sont soumis à plus de défauts, et les corps des autres à moins de défauts, bien que le péché originel soit le même pour tous ».

L'*ad secundum* déclare que « la faute originelle et la faute actuelle sont enlevées par cela même qui enlèvera aussi ces sortes de défauts selon cette parole de l'Apôtre, *aux Romains*, ch. VIII (v. 11) : *Il vivifiera vos corps mortels par son Esprit habitant en vous;* mais tout cela se fait selon l'ordre de la divine sagesse, au temps voulu. Il faut, en effet, que nous parvenions à l'immortalité et à l'impassibilité de la gloire commencée dans le Christ et que le Christ nous a méritée, en nous conformant d'abord à la passion du Christ. Et voilà pourquoi il faut que », même après la rémission du péché et l'obtention de la grâce par le baptême ou par la pénitence, « demeure encore, pour un temps, la passibilité dans nos corps, afin de mériter l'impassibilité de la gloire, à l'exemple du Christ ». — Et telle est la raison magnifique de toutes les misères qui continuent d'affliger même les justes sur cette terre.

L'*ad tertium* dit que, « dans le péché actuel, nous pouvons distinguer deux choses : la substance de l'acte et la raison de la coulpe. — Du côté de la substance de l'acte, le péché actuel

peut causer certains défauts corporels; c'est ainsi que, pour avoir trop mangé, il en est qui sont malades et qui meurent. — Mais du côté de la faute, il cause la privation de la grâce qui est donnée à l'homme pour rendre droits les actes de l'âme, et non pour empêcher les défauts corporels comme était donnée la justice originelle. Et voilà pourquoi », par mode de cause occasionnelle, ou qui enlève l'obstacle, « le péché actuel ne cause pas ces sortes de défauts comme les cause le péché originel ».

La mort et toutes les misères du corps qui s'y rattachent ont été causées dans la nature humaine par le péché du premier père, en ce sens que le péché du premier père a privé la nature humaine de la justice originelle qui rendait impossibles ces sortes de défauts. — Mais cette causalité supposerait-elle que la nature humaine est, en elle-même, après le péché, dans un état pire, en ce qui est de sa condition physique ou corporelle, qu'elle n'eût été si Dieu l'avait créée sans la justice originelle? C'est, on le voit, poser, au sujet du corps, la même question que nous nous sommes posée, au sujet de l'âme, à l'occasion de l'article 3. La réponse que va faire ici saint Thomas sera la confirmation éclatante de ce que nous avons dit au sujet de cet article.

Article VI.

Si la mort et les autres défauts sont naturels à l'homme?

Trois objections veulent prouver que « la mort et ces sortes de défauts sont naturels à l'homme ». — La première est que « *corruptible et incorruptible sont des différences qui constituent des genres divers*, ainsi qu'il est dit au dixième livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12; Did., liv. IX, ch. x, n. 1). Or, l'homme est dans un même genre avec les autres animaux, qui sont naturellement corruptibles. Donc, l'homme est naturellement corruptible ». — La seconde objection dit que « tout ce qui est composé de principes contraires est naturellement corruptible, comme portant en soi la cause de sa corruption. Or, le

corps humain est de cette sorte. Donc, il est naturellement corruptible ». — La troisième objection observe que « le chaud consume naturellement l'humide », pour garder les termes de l'ancienne physique aristotélicienne. « Or, la vie de l'homme se conserve par le chaud et par l'humide. Puis donc que les opérations de la vie supposent l'acte de la chaleur naturelle, comme il est dit au second livre *de l'Ame* (ch. IV, n. 16; de S. Th., leç. 12), il semble que la mort et ces sortes de défauts sont naturels à l'homme ».

Trois arguments *sed contra* veulent prouver que ces sortes de défauts ne sont pas naturels à l'homme. — Le premier dit que « tout ce qui est naturel à l'homme, Dieu l'a fait en lui. Or, *Dieu n'a point fait la mort,* comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. I (v. 13). Donc, la mort n'est pas naturelle à l'homme ». — Le second observe que « ce qui est selon la nature ne peut pas être appelé du nom de peine ou de mal; car ce qui est naturel à une chose lui convient » et a pour elle raison de bien. « Or, la mort et ces sortes de défauts sont la peine du péché originel, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. préc.). Donc, ils ne sont pas naturels à l'homme ». — Le troisième remarque que « la matière est proportionnée à la forme et chaque chose à sa fin. Or, la fin de l'homme est la béatitude perpétuelle, ainsi qu'il a été dit (q. 2, art. 7; q. 5, art. 3, 4). De même, la forme du corps humain est l'âme raisonnable, qui est incorruptible, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 75, art. 6). Donc, le corps humain est naturellement incorruptible ».

Ces arguments pour et contre montrent tout l'intérêt de la question posée dans cet article; et aussi sa difficulté, du seul point de vue humain. La foi vient ici éclairer la raison et l'aider à résoudre l'une des antinomies les plus angoissantes de notre pauvre nature.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « toute chose corruptible peut se présenter à nous sous un double aspect : selon la nature universelle; et selon la nature particulière. — La nature particulière est la propre vertu active et conservative de chaque chose. De ce chef, toute corruption et tout défaut est contre la nature, ainsi qu'il est dit au second livre *du Ciel et*

du Monde (ch. VI, n. 3; de S. Th., leç. 9); parce que la vertu de chaque chose vise l'être et la conservation de la chose dont elle est la vertu. — La nature universelle est la vertu active qui existe dans quelque principe universel de la nature, par exemple en l'un des corps célestes; ou encore la vertu de quelque substance supérieure, auquel sens Dieu lui-même est appelé par quelques-uns la nature qui cause la nature. Cette vertu vise le bien et la conservation de l'univers, où est requise l'alternance de la génération et de la corruption dans les choses. Et, pour autant, les corruptions et les défauts des choses sont naturels : non pas selon l'inclination de la forme, qui est principe d'être et de perfection; mais selon l'inclination de la matière, qui est attribuée proportionnellement à telle forme, selon la distribution de l'agent universel. Et bien que toute forme vise l'être perpétuel, autant qu'elle le peut, il n'est cependant aucune forme de chose corruptible qui puisse s'assurer la perpétuité dans l'être, en dehors de l'âme raisonnable, laquelle n'est point soumise totalement à la matière corporelle, comme les autres formes, mais de plus a une opération propre immatérielle, comme nous l'avons vu dans la Première Partie (q. 75, art. 2). Il suit de là que du côté de sa forme, l'incorruption est plus naturelle à l'homme qu'aux autres choses corruptibles. Mais parce qu'elle-même a une matière composée d'éléments contraires, de cette inclination de la matière suit la corruptibilité dans le tout » ou dans le composé qu'est l'homme. « Pour autant, l'homme est naturellement corruptible selon la nature de la matière laissée à elle-même, mais non selon la nature de sa forme ». Et c'est de là que provient l'antinomie dont nous parlions tantôt, soulignée par la valeur des arguments pour et contre sur la question qui nous occupe.

« Les trois premières raisons », en effet, « procèdent du côté de la matière. Et les autres, du côté de la forme. — Aussi bien, pour les résoudre » et mettre la vérité dans tout son jour, « il faut considérer que la forme de l'homme, qui est l'âme raisonnable, par son incorruptibilité est proportionnée à la fin de l'homme, qui est la béatitude perpétuelle. Mais le corps humain, qui est corruptible si on le considère selon sa nature, d'une certaine manière est proportionné à sa forme, et d'une autre ma-

nière il ne l'est pas. On peut, en effet, considérer une double condition dans une matière donnée : l'une, que l'agent qui agit choisit ; l'autre, qui n'est pas choisie par lui, mais qui est selon la condition naturelle de la matière. C'est ainsi que l'ouvrier qui veut faire un couteau choisit une matière dure et malléable qui puisse être amincie de façon à pouvoir couper, et, selon cette condition, le fer sera une matière proportionnée au couteau. Mais que le fer puisse se briser ou se rouiller, ceci provient de la disposition naturelle du fer, et l'ouvrier ne le recherche pas ; il l'éloignerait même, s'il le pouvait. D'où il suit que cette disposition de la matière n'est point proportionnée à l'intention de l'agent, ni à celle de l'art. — Pareillement, le corps humain est la matière choisie par la nature sous ce rapport qu'il est d'une complexion harmonisée en telle sorte qu'il puisse être l'instrument parfait du sens du toucher et des autres facultés sensibles et motrices. Mais, qu'il soit corruptible, ceci provient de la condition de la matière, et ce n'est point recherché par la nature ; bien plus, la nature choisirait une matière incorruptible si elle le pouvait. — Or, Dieu, à qui est soumise toute la nature, quand Il institua l'homme au début, suppléa le défaut de la nature, et par le don de la justice originelle donna au corps une certaine incorruptibilité, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 97, art. 1). Et pour autant, il est dit que *Dieu n'a point fait la mort,* et que la mort est la peine du péché ».

« Par où les objections se trouvent résolues ».

Il suit de ce lumineux article de saint Thomas qu'il se pourrait, absolument parlant, que Dieu eût créé l'homme tel que nous le voyons maintenant, avec les misères de son corps et aussi les misères de son âme dont nous avons parlé à l'article 3, toutes ces choses correspondant à certaines conditions qui découlent de ses principes essentiels. Cependant, nous trouvons, dans ces mêmes principes essentiels, certaines autres conditions qui nous permettent de conjecturer que Dieu, dans sa Providence, n'aurait point créé l'homme avec ces misères-là ; et que, même s'Il ne l'eût pas élevé à l'état surnaturel par la grâce, Il aurait encore pourvu à l'harmonie parfaite de sa nature, dans son âme

et dans son corps, par certain don d'intégrité. En telle sorte que si l'état actuel de l'homme ne permet point à notre raison toute seule de conclure, d'une façon absolue, à l'existence d'une faute initiale ayant troublé l'harmonie naturelle de notre être, il autorise cependant cette raison à supposer vraisemblablement et légitimement qu'un désordre initial à dû se produire. C'est la conclusion expresse de saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils,* liv. IV, ch. LII : « Ces sortes de défauts, dit-il, bien qu'ils semblent naturels à l'homme, en considérant la nature humaine d'une façon absolue, en raison de ce qui est inférieur en elle, cependant à considérer la Providence divine et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, on peut prouver avec assez de probabilité que ces défauts sont quelque chose de pénal. Et l'on peut conclure de là que le genre humain a été infecté par quelque péché à l'origine ».

Ces probabilités de la raison humaine sont transformées en absolue certitude par les données de notre foi.

A la question de la corruption du bien de la nature devait suivre celle de la tache causée par le péché. — Nous allons maintenant l'aborder.

QUESTION LXXXVI.

DE LA TACHE DU PÉCHÉ.

Cette question comprend deux articles :

1° Si la tache de l'âme est un effet du péché ?

2° Si elle demeure dans l'âme après l'acte du péché ?

Article Premier.

Si le péché cause quelque tache dans l'âme ?

Trois objections veulent prouver que « le péché ne cause point de tache dans l'âme ». — La première arguë de ce que « la nature supérieure ne peut pas être souillée par le contact d'une nature inférieure; aussi bien le rayon du soleil n'est point souillé par le contact des corps infects, comme le dit saint Augustin dans le livre *Contre les Cinq Hérésies* (ch. v; — ce livre n'est pas de S. Augustin). Or, l'âme humaine est bien supérieure aux choses muables qu'elle recherche en péchant. Donc, il ne se peut pas qu'elle contracte une tache par leur contact, lorsqu'elle pèche ». — La seconde objection rappelle que « le péché est principalement dans la volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 74, art. 1, 2). D'autre part, la volonté est dans la raison, comme il est dit au troisième livre *de l'Ame* (ch. IX, n. 3; de S. Th., leç. 14). Puis donc que la raison ou l'intelligence n'est aucunement tachée du fait qu'elle considère un objet quelconque, mais plutôt s'en trouve perfectionnée, la volonté non plus n'encourra pas de tache du fait qu'elle pèche ». — La troisième objection dit que « si le péché cause une tache » dans l'âme, « ou cette tache est quelque chose de positif, ou c'est une privation pure. Si elle est quelque chose de positif, elle ne peut être qu'une

disposition ou un habitus; car l'on ne voit pas autre chose qui soit causé par l'acte. Or, elle n'est point une disposition ou un habitus; car il arrive que la tache demeure alors même que la disposition ou l'habitus ont disparu : on le voit, par exemple, en celui qui ayant péché mortellement par prodigalité, passe ensuite, en péchant aussi mortellement, à l'habitus du vice opposé. Donc, la tache du péché n'est pas quelque chose de positif dans l'âme. Elle n'est pas non plus une privation pure. Car tous les péchés conviennent du côté de l'aversion et de la privation de la grâce. Il s'ensuivrait donc que pour tous les péchés il n'y aurait qu'une seule tache. Donc, il n'est pas de tache dans l'âme qui soit l'effet du péché ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte de la Sainte Écriture. « Il est dit au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XLVII (v. 22) : *Tu as fait une tache à ta gloire*. Et, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 27) : *Pour se créer une Église éblouissante, n'ayant ni tache ni ride*. Or, dans les deux cas, il est question de la tache du péché. Donc, il est une tache dans l'âme qui est l'effet du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas dit qu' « on appelle tache, au sens propre, dans les corps, la perte de son éclat, pour un corps qui brille, en raison du contact d'un autre corps; tels le vêtement, l'or, l'argent, ou autres choses de ce genre. Il faudra donc que la tache, dans les choses spirituelles, se dise par comparaison à la tache corporelle. Or, l'âme de l'homme possède en elle un double éclat : l'un, qui lui vient de ce que brille en elle la lumière naturelle de la raison, par laquelle ses actes se trouvent dirigés; l'autre, qu'elle doit au resplendissement de la lumière divine, savoir la sagesse et la grâce, d'où aussi l'homme se trouve dirigé pour agir comme il convient et dignement. D'autre part, il y a comme un contact de l'âme aux autres choses quand elle s'y attache par amour. Et, précisément, quand elle pèche, elle adhère à certaines choses contrairement à la lumière de la raison et de la loi divine, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 71, art. 6). Il suit de là que le dommage causé dans l'éclat de l'âme par un tel contact portera, d'une façon métaphorique, le nom de tache de l'âme ».

L'*ad primum* fait observer que « l'âme n'est point souillée par les choses inférieures, en raison de leur vertu et comme si elles agissaient sur elle ; mais bien plutôt c'est l'âme elle-même qui se souille par son action, adhérant à ces choses d'une façon désordonnée, contre la lumière de la raison et de la loi divine ».

L'*ad secundum* dit que « l'action de l'intelligence se parfait selon que les choses intelligibles sont dans l'intelligence à la manière de l'intelligence elle-même », s'identifiant à elle, en quelque sorte. « Et voilà pourquoi l'intelligence n'est point souillée, mais plutôt perfectionnée par elles. L'acte de la volonté, au contraire, consiste dans le mouvement qui se porte aux choses elles-mêmes, en telle sorte que l'amour identifie l'âme à la chose aimée. Et c'est pour cela que l'âme se trouve tachée, quand elle adhère à ces choses d'une façon désordonnée, selon cette parole d'Osée, ch. IX (v. 10) : *Ils sont devenus un objet d'abomination comme les choses qu'ils ont aimées* ».

L'*ad tertium* répond que « la tache n'est point quelque chose de positif dans l'âme, et elle ne signifie pas non plus la privation seule; mais elle signifie une certaine privation de l'éclat de l'âme en rapport avec sa cause qui est le péché. Et voilà pourquoi les péchés divers causent des taches diverses. Un peu comme l'ombre est la privation de la lumière causée par l'interposition d'un corps opaque; et selon la diversité des corps interposés », qui seront plus ou moins grands et plus ou moins opaques, « on aura diversité dans l'ombre ». — Cette dernière comparaison est on ne peut mieux choisie et fait bien entendre le point délicat soulevé par l'objection.

Si nous parlons de tache causée dans l'âme par le péché, c'est dans un sens métaphorique et par ressemblance avec ce qui a lieu parmi les corps, où nous voyons qu'en effet tout corps revêtu d'un certain éclat, s'il perd cet éclat par le contact d'un autre corps moins noble, est dit être taché par le contact de ce corps. De même, quand l'âme adhère par le péché à des choses qui sont indignes d'elle, comme contraires à la raison et à la loi divine, l'éclat qui lui vient de cette double lumière est obscurci d'autant; et cet obscurcissement de son éclat, dû à l'acte peccamineux,

est appelé du nom de tache. — Cette tache, due au péché, demeure-t-elle dans l'âme, après que l'acte du péché a cessé? Nous allons étudier ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article II.

Si la tache demeure dans l'âme après l'acte du péché?

Trois objections veulent prouver que « la tache » du péché « ne demeure point dans l'âme après l'acte du péché ». — La première est que « rien ne demeure dans l'âme, après l'acte, si ce n'est l'habitus ou la disposition. Or, la tache n'est ni un habitus ni une disposition, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, la tache ne demeure point dans l'âme après l'acte du péché ». — La seconde objection rappelle que « la tache est au péché ce que l'ombre est au corps, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 3um*). Or, quand le corps disparaît, l'ombre ne demeure pas. Donc, l'acte du péché disparaissant, il n'y a plus de tache dans l'âme ». — La troisième objection dit que « tout effet dépend de sa cause. Or, la cause de la tache est l'acte du péché. Donc, cet acte du péché disparaissant, la tache ne demeure pas ».

L'argument *sed contra* est le texte du livre de *Josué*, ch. XXII, (v. 17) : *Comptez-vous pour rien que vous ayez péché à Béel phégor : et jusqu'au jour présent la tache de ce crime demeure en vous!*

Au corps de l'article, saint Thomas répond nettement que « la tache du péché demeure dans l'âme, alors même que l'acte du péché n'est plus. La raison en est que la tache, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), implique un certain manque d'éclat, causé par l'éloignement de la lumière de la raison ou de la loi divine. Il s'ensuit que la tache du péché doit demeurer dans l'homme, tout autant qu'il demeure lui-même hors de cette lumière; mais qu'elle cessera, quand l'homme sera retourné à la lumière divine et à la lumière de la raison; ce qui se fait par la grâce. D'autre part, quand bien même cesse l'acte du péché, par lequel l'homme s'est éloigné de la lumière de la raison ou de la loi divine, l'homme ne

revient pas aussitôt », et par le fait même que cet acte cesse, « à l'état où il était auparavant; il y faut un certain mouvement de la volonté contraire au premier mouvement » qui l'a fait s'éloigner; « exactement, dit saint Thomas, comme celui qui s'est éloigné de quelqu'un par son mouvement : il n'est point de nouveau et aussitôt près de lui, du seul fait qu'il cesse le mouvement qui l'en a éloigné, mais il faut qu'il revienne à lui par un mouvement contraire ». — Ici encore, l'exemple pris des choses matérielles fait admirablement comprendre le point de doctrine qui était en question.

L'*ad primum* accorde qu' « après l'acte du péché, rien ne demeure dans l'âme, d'une façon positive, sinon la disposition ou l'habitus; mais, d'une façon privative, quelque autre chose demeure, savoir la privation de l'union à la lumière divine ».

L'*ad secundum* montre la différence qui existe, sur le point actuel, entre l'image tirée des choses sensibles et la réalité qui nous occupe. « Quand se trouve enlevé l'obstacle du corps » qui faisait ombre, « le corps diaphane » ou transparent « demeure à une égale distance du corps lumineux qui éclaire; et voilà pourquoi l'ombre disparaît aussitôt. Mais quand l'acte du péché est enlevé, l'âme ne demeure point dans le même rapport à l'endroit de Dieu. Et voilà pourquoi il n'y a point parité dans les deux cas ».

L'*ad tertium* revient à la raison et à l'exemple du corps de l'article. « L'acte du péché cause la distance par rapport à Dieu, distance que suit la privation de l'éclat, à la manière dont le mouvement local cause la distance locale. Et donc, de même que la distance locale n'est point supprimée du fait que cesse le mouvement, de même la tache n'est point enlevée parce que cesse l'acte du péché ».

On le voit, la tache du péché implique une sorte d'état, par mode de privation, causé par l'acte peccamineux, état qui ne peut disparaître qu'en vertu d'un acte contraire amenant la lumière de la grâce que le premier avait fait disparaître. — Quelques-uns ont paru confondre cette tache du péché avec l'obligation contractée par le pécheur de subir une peine. Mais les deux choses sont

complètement distinctes, si bien que l'obligation à la peine peut demeurer alors même que la grâce récupérée a fait disparaître la tache du péché. — Mais ceci nous amène à considérer précisément cette obligation à la peine, qui est le troisième effet du péché dont nous avions à nous occuper. A ce sujet, saint Thomas nous annonce qu'il considérera « d'abord cette obligation à la peine ; puis, le péché mortel et le péché véniel, qui se distinguent en raison de cette obligation ». — D'abord, l'obligation elle-même.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVII.

DE L'OBLIGATION A LA PEINE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'obligation à la peine est un effet du péché?
2° Si le péché peut être la peine d'un autre péché?
3° S'il est quelque péché qui oblige à une peine éternelle?
4° S'il oblige à une peine infinie en grandeur?
5° Si tout péché oblige à une peine éternelle et infinie?
6° Si l'obligation à la peine peut demeurer après le péché?
7° Si toute peine est infligée pour quelque péché?
8° Si l'un peut être obligé à la peine par le péché d'un autre?

De ces huit articles, les sept premiers considèrent l'obligation à la peine en celui qui pèche; le huitième, dans les autres. — En celui qui pèche, l'obligation est étudiée quant à son existence (art. 1-6); puis, quant à son universalité (art. 7). — Quant à son existence, durant le péché (art. 1-5) et après le péché (art. 6). — Durant le péché : du rapport de l'obligation au péché (art. 1); de la peine elle-même dont l'obligation est causée par le péché : si elle est distincte du péché lui-même (art. 2); si elle est infinie : en durée (art. 3), en acuité (art. 4); enfin si elle existe pour tout péché (art. 5).

D'abord, du rapport qui existe entre l'obligation à la peine et le péché. — C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si l'obligation à la peine est un effet du péché?

Trois objections veulent prouver que « l'obligation à la peine n'est pas un effet du péché ». — La première dit que « ce qui est accidentel par rapport à une chose ne semble pas être l'effet de

cette chose. Or, l'obligation à la peine est quelque chose d'accidentel par rapport au péché; car celui qui pèche ne se la propose pas. Donc, l'obligation à la peine n'est pas un effet du péché ». — La seconde objection fait observer que « le mal n'est pas cause du bien. Or, la peine est chose bonne, étant juste et voulue de Dieu. Donc, elle n'est pas l'effet du péché, qui est chose mauvaise ». — La troisième objection en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au premier livre de ses *Confessions* (ch. XII), que *tout cœur désordonné est à lui-même sa peine*. Comme donc une peine ne saurait causer l'obligation à une autre peine, sans quoi l'on procéderait à l'infini, il s'ensuit que le péché ne cause point l'obligation à la peine ».

L'argument *sed contra* est le texte de « l'Épître *aux Romains*, ch. II » (v. 9), où il est « dit : *Tribulation et angoisse sur tout homme qui fait le mal*. Or, faire le mal, c'est pécher. Donc le péché amène la peine, désignée par les mots *tribulation* et *angoisse* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait observer que « des choses naturelles il dérive aux choses humaines que ce qui s'insurge contre quelque chose en souffre dommage. Nous voyons, en effet, dans les choses de la nature, que l'un des contraires agit avec plus de véhémence quand survient l'autre contraire; si bien que *les eaux chauffées se congèlent davantage*, comme il est dit au premier livre de la *Météorologie* (ch. XII, n. 17; de S. Th., leç. 15). Et, de même, parmi les hommes, en vertu de l'inclination naturelle, il se trouve que chacun déprime celui qui s'élève contre lui. Or, il est manifeste que tout ce qui se trouve contenu sous un certain ordre forme une sorte de tout par rapport au principe de cet ordre. Il suit de là que tout ce qui s'élève contre un certain ordre doit être déprimé par cet ordre lui-même ou par le principe de cet ordre. D'autre part, le péché étant un acte désordonné, il est manifeste que quiconque pèche agit contre un certain ordre. Et, par suite, il faudra qu'il soit déprimé par cet ordre même » contre lequel il agit. « Cette dépression est cela même qui constitue la peine. Et parce qu'il est trois ordres sous lesquels la volonté humaine se trouve contenue, c'est d'une triple peine que l'homme » pécheur « pourra

être puni. En premier lieu, en effet, la nature humaine est soumise à l'ordre de sa propre raison ; elle est soumise ensuite à l'ordre de ceux qui extérieurement la gouvernent, soit au spirituel, soit au temporel, soit politiquement », ou dans l'ordre de la cité et de la nation, « soit économiquement », ou dans l'ordre de la maison et de la famille ; « enfin, elle est soumise à l'ordre universel du gouvernement divin. Or, chacun de ces ordres est troublé par le péché, alors que celui qui pèche agit et contre la raison, et contre la loi humaine, et contre la loi divine. Aussi bien est-ce une triple peine qu'il encourt : l'une, de la part de lui-même, et c'est le remords de la conscience; l'autre, des hommes; la troisième, de Dieu ».

Il serait difficile de trouver, en moins de mots, une plus magnifique synthèse de ce qu'on pourrait appeler la doctrine de la justice essentielle, au sens pénal du mot justice. Nous avons ici la condamnation rationnelle et radicale de l'erreur moderne la plus pernicieuse, savoir : que l'individu est tout et qu'il peut impunément satisfaire tous ses instincts, tous ses caprices. A vrai dire, l'individu n'est rien *que dans le tout dont il fait partie*. Car Dieu seul est au-dessus et en dehors de tout ordre, unique et indépendant. Il suit de là que tout individu qui se soustrait, en quelque manière que ce soit, à l'ordre du tout dont il fait partie, pour satisfaire en lui quelque chose qui n'est point selon l'ordre voulu par sa nature d'être partiel, doit payer fatalement sa dette à l'ordre qu'il a troublé par son acte. Cette dette est la raison même d'obligation à la peine. Elle est fondée sur ce qu'il y a de plus essentiel dans la nature des choses. La folie révolutionnaire et romantique ne pourra jamais prévaloir contre cette essence des choses. Nous venons d'en voir la raison dans ce lumineux article.

L'*ad primum* répond que « la peine suit le péché sous sa raison de mal ou du côté de sa raison de désordre. Et, par suite, de même que la raison de mal est chose accidentelle dans l'acte du pécheur, en ce sens que ce n'est point là ce qu'il se propose, de même pour l'obligation à la peine ».

L'*ad secundum* dit que « la peine juste peut être infligée et par Dieu et par l'homme; elle n'est donc point directemen

l'effet du péché, mais elle l'est au sens de disposition. Il est une chose cependant que le péché cause directement : c'est de constituer l'homme digne de peine, ce qui a la raison de mal » moral; « selon cette parole de saint Denys, au chapitre IV des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 18) : *être puni n'est pas chose mauvaise* » moralement; c'est même chose bonne et excellente, puisque c'est le rétablissement de l'ordre troublé par la faute morale; « *mais se rendre digne de la peine, c'est chose mauvaise*. D'où il suit que l'obligation à la peine est vraiment l'effet direct du péché ».

L'*ad tertium* remarque que « cette peine du cœur désordonné est due au péché du côté où il trouble l'ordre de la raison. Mais il est digne encore d'autres peines, selon qu'il trouble l'ordre de la loi divine ou humaine ».

La raison de peine consiste en une sorte de revanche juste et nécessaire prise par l'ordre que le péché avait troublé contre le désordre qui est l'essence même du péché. Il suit de là que tout péché entraîne nécessairement et fatalement l'obligation à la peine. — Mais cette peine, dont l'obligation est la suite nécessaire et fatale de l'acte même du péché, se distingue-t-elle de cet acte du péché ou devons-nous la confondre avec lui? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le péché peut être la peine du péché?

Trois objections veulent prouver que « le péché ne peut pas être la peine du péché ». — La première observe que « les peines sont introduites pour que les hommes soient ramenés par elles au bien de la vertu, ainsi qu'on le voit par Aristote au dixième livre de l'*Éthique* (ch. IX, n. 9; de S. Th., leç. 14). Or, par le péché l'homme n'est pas ramené au bien de la vertu, mais il va à ce qui en est l'opposé. Donc, le péché n'est pas la peine du péché ». — La seconde objection dit que « les peines

justes peuvent venir de Dieu, comme on le voit par saint Augustin au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. LXXXII). Or, le péché ne vient pas de Dieu et il est chose injuste. Donc, le péché ne peut pas être la peine du péché ». — La troisième objection remarque qu' « il est de l'essence de la peine d'être contraire à la volonté. Or, le péché vient de la volonté, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 74, art. 1, 2). Donc, le péché ne peut pas être la peine du péché ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Grégoire », qui « dit, *sur Ézéchiel* (hom., XI), que certains péchés sont des peines du péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « nous pouvons parler du péché d'une double manière : selon lui; et du dehors. — Selon lui, le péché ne peut en aucune façon être la peine du péché. Car le péché se considère en lui-même selon qu'il procède de la volonté; c'est ainsi, en effet, qu'il a la raison de coulpe. D'autre part, il est essentiel à la peine d'être contraire à la volonté, ainsi qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 48, art. 5). D'où il suit manifestement qu'en aucune manière, à parler de soi, le péché ne peut être la peine du péché. — Mais, du dehors, le péché peut être la peine du péché d'une triple manière. — D'abord, du côté de la cause qui est l'éloignement de l'obstacle. Les causes, en effet, qui inclinent au péché sont les passions, la tentation du démon et autres choses de ce genre; lesquelles causes sont tenues en échec par le secours de la grâce divine, laquelle, à son tour, est enlevée par le péché. Il suit de là que la soustraction de la grâce étant une certaine peine et qui a Dieu pour cause, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 79, art. 3), le péché qui en est la suite est lui-même une peine. Et c'est en ce sens que parle l'Apôtre, quand il dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 24) : *A cause de cela, Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur*, qui sont les passions de l'âme, pour autant que les hommes, abandonnés de la grâce de Dieu, sont vaincus par les passions. De cette sorte, le péché qui suit peut toujours être dit une peine du péché précédent. — En second lieu, du côté de la substance de l'acte, qui amène l'affliction, soit qu'il s'agisse d'un acte intérieur, comme on le voit dans la colère et

dans l'envie; soit qu'il s'agisse de l'acte extérieur, comme on le voit en ceux qui encourent de graves fatigues et de réels périls pour accomplir l'acte de leur péché, selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. v (v. 7) : *Nous nous sommes lassés dans le chemin de l'iniquité.* — Troisièmement, du côté de l'effet, en telle sorte qu'un péché porte le nom de peine eu égard à l'effet qui le suit », comme sera, par exemple, la ruine de la santé, la perte de l'honneur, et autres choses de ce genre. Cette troisième sorte diffère de la seconde en ce que la seconde porte sur le mal de peine qui accompagne le péché; et la troisième sur le mal de peine qui le suit. Saint Thomas fait remarquer que, « de ces deux dernières manières, un péché n'est pas seulement la peine d'un autre péché », comme il arrive pour la première sorte, « mais il est encore sa propre peine », en raison du mal afflictif qui l'accompagne ou qui le suit. Et c'est en ce sens qu'on peut dire qu'un péché est à lui-même sa propre peine ou son châtiment; — sans préjudice d'ailleurs pour les autres peines qui doivent lui venir d'ailleurs, en raison de l'ordre humain ou de l'ordre divin qu'il trouble.

L'*ad primum* complète la doctrine du corps de l'article. Il montre que « cela même, que quelques-uns sont punis par Dieu, quand Il permet qu'ils tombent en certains péchés, est ordonné au bien de la vertu : quelquefois, au bien de ceux-là mêmes qui pèchent, comme il arrive, quand, après le péché, ils se relèvent plus humbles et plus prudents; toujours, à l'amendement des autres, qui, voyant certains hommes tomber de péché en péché, craignent davantage de pécher eux-mêmes ». Ceci regarde le premier des trois modes dont le péché peut être la peine d'un autre péché. — « Dans les deux autres modes », celui de la substance de l'acte et celui de l'effet, « il est manifeste que la peine est ordonnée à l'amendement; car cela même, que l'homme trouve de l'amertume et du dommage en péchant », ou par l'effet de son péché, « est de nature à le retirer de ce péché »; en telle sorte que c'est encore une miséricorde de Dieu qu'Il fasse trouver au pécheur, dans son péché même ou à la suite et comme effet de son péché, de cuisantes tribulations et de vives amertumes.

L'*ad secundum* remarque que « l'objection procédait du péché en lui-même ».

« Et il en faut dire autant de *la troisième objection* ».

A considérer le péché en lui-même, et sous raison propre d'acte volontaire, il ne peut pas avoir la raison de peine, qui implique nécessairement opposition à la volonté. Mais par mode d'à-côté, ou sous forme d'accident et d'occasion, le péché peut connoter la raison de peine. C'est ainsi que le péché qui est causé par le retrait de la grâce de Dieu, dû lui-même à un autre péché dont il est la punition, aura la raison de peine ou de châtiment. De même, ce que l'acte du péché implique d'amertume ou de dommage inhérent à lui essentiellement, ou qui le suit par mode d'effet propre, aura aussi la raison de châtiment et de peine. — Cette peine plus ou moins inhérente au péché n'est cependant pas la seule; et, comme il a été dit, elle ne préjudicie en rien aux peines surajoutées que le trouble des divers ordres causé par le péché doit entraîner après lui. — Cette obligation à la peine que le péché cause nécessairement peut-elle s'entendre d'une peine qui serait infinie en durée, c'est-à-dire éternelle? Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si quelque péché cause une obligation à des peines éternelles?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est aucun péché qui cause une obligation à une peine éternelle ». — La première dit que « toute peine juste est adéquate à la faute; la justice, en effet, consiste dans l'égalité; et c'est pourquoi il est dit, dans Isaïe, ch. XXVII (v. 8) : *Établissant la mesure selon la mesure. Il la rejettera et Il la jugera.* Or, le péché est quelque chose de temporel. Donc, il ne cause pas l'obligation à une peine éternelle » — La seconde objection remarque que « *les peines sont de certains remèdes*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3). Or, il n'est aucun remède

qui puisse être infini, étant ordonné à une fin; car *ce qui est ordonné à une fin n'est pas infini*, comme le dit Aristote au premier livre des *Politiques* (ch. III, n. 17; de S. Th., leç. 8). Donc, aucune peine ne doit être infinie ». — La troisième objection dit que « nul ne fait toujours une chose, s'il ne prend plaisir à cette chose pour elle-même. Or, *Dieu ne prend pas plaisir à la perte des hommes*, comme il est dit au livre de *la Sagesse*, ch. I (v. 13). Donc, Il ne punira pas les hommes d'une peine éternelle ». — La quatrième objection fait observer que « rien de ce qui est accidentel n'est infini. Or, la peine est chose accidentelle; car elle n'est pas selon la nature du sujet qui est puni. Donc, elle ne peut pas durer infiniment ».

L'argument *sed contra* apporte les deux textes formels que nous lisons dans l'Évangile. « Il est dit, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 46) : *Ceux-là s'en iront au supplice éternel*. Et, en saint Marc, ch. III (v. 29) : *Celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint n'aura point de rémission à tout jamais : il portera la peine d'un éternel péché* ». — Cet argument *sed contra* prouve, on le voit, au double sens d'*une obligation* à une peine éternelle, et d'*une peine* qui en réalité sera éternelle ». Et qu'il doive, en effet, y avoir, pour certains pécheurs, une damnation éternelle, c'est une vérité de foi que nul ne peut mettre en doute sans cesser d'être catholique. L'Église n'a jamais permis qu'on entendît autrement les textes, d'ailleurs fort clairs par eux-mêmes, que nous venons de voir reproduits ici.

Au corps de l'article, saint Thomas nous va montrer qu'il est de toute justice qu'une peine éternelle soit le châtiment de certains péchés. — Il part de ce principe que « le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. I), cause l'obligation à la peine, du fait qu'il trouble un certain ordre. D'autre part, tant que la cause demeure, l'effet doit demeurer aussi. Il s'ensuit que l'obligation à la peine devra demeurer tout autant que dure le trouble ou le renversement de l'ordre. Et précisément, il arrive que parfois celui qui trouble l'ordre le trouble d'une façon irréparable; d'autres fois, au contraire, il le trouble en telle sorte que l'ordre peut être réparé. C'est qu'en effet, toujours le désordre qui va jusqu'à enlever le principe est irréparable; tandis que si le prin-

cipe demeure, par la vertu de ce principe le désordre pourra être réparé. Si, par exemple, le principe même qui produit l'acte de vision se gâte, il n'y a plus possibilité de réparer la vue, sinon par » miracle et par « la seule vertu divine; si, au contraire, le principe de la vue demeurant sauf, il se produit quelque empêchement accidentel qui trouble la vision, la vue pourra être rétablie par la nature ou par l'art » : tant que l'œil demeure, à supposer d'ailleurs que quelque trouble accidentel s'y produise, on peut remédier à ce trouble et refaire la vue; mais si l'œil se perd, c'est fini; et, à moins d'un miracle, on ne peut plus voir. — « Or, poursuit saint Thomas, en tout ordre il est un principe qui commande tout ce qui appartient à cet ordre ». Ainsi en est-il de l'ordre qui nous occupe et qui est celui de l'acte moral, par lequel la volonté de l'homme est soumise à Dieu. « Si donc par le péché se gâte le principe de cet ordre où la volonté de l'homme est soumise à Dieu, le désordre produit sera, de sa nature, irréparable, bien qu'il puisse toujours être réparé par la vertu divine. Et puisque le principe de cet ordre est la fin dernière à laquelle l'homme adhère par la charité, il s'ensuit que tous les péchés qui détournent de Dieu, enlevant la charité, sont tels que de leur nature ils causent l'obligation à une peine éternelle ».

Tel est donc le raisonnement de saint Thomas dans cet article : ce qui cause l'obligation à la peine, c'est le désordre du péché. Si donc le désordre du péché dure toujours, l'obligation à la peine durera aussi toujours. Or, il est des péchés qui constituent un désordre devant durer toujours; ce sont les péchés qui font perdre le principe de tout ordre dans la vie morale de l'homme, savoir l'amour de la fin dernière. Lors donc que cet amour de la fin dernière est perdu par un amour contraire, le désordre moral de l'homme doit nécessairement durer toujours, le rendant toujours passible de la peine destinée à punir ce désordre. Et comme l'amour de la fin dernière ne peut être mis dans le cœur de l'homme que par Dieu, étant d'ordre absolument surnaturel, ainsi que nous l'avons expliqué dans la question des vertus théologales, il s'ensuit que cet amour, une fois perdu par un amour contraire, s'il est vrai que l'homme peut, de lui-même, changer

par rapport à cet amour contraire, il ne peut absolument pas changer en ce qui est de recouvrer l'amour contraire perdu, à moins que Dieu ne le cause de nouveau dans son âme. — Inutile de faire remarquer l'importance souveraine de ce point de doctrine ; elle apparaît d'elle-même. Nous venons de toucher au point central de l'ordre gratuit et surnaturel dans la vie morale de l'homme.

L'*ad primum* répond que « la peine est proportionnée au péché, en ce qui est de son côté afflictif, et cela dans le jugement divin aussi bien que dans le jugement humain, comme le dit saint Augustin au livre XXI de *la Cité de Dieu* (ch. XI). Mais dans aucun jugement il n'est requis que la peine égale le péché au point de vue de la durée. De ce qu'en effet l'homicide ou l'adultère sont commis en un moment, il ne s'ensuit pas qu'ils soient punis d'une peine momentanée : ils le sont quelquefois de la prison perpétuelle ou de l'exil ; quelquefois même de la mort. Et, dans ce cas, on ne regarde pas la durée du temps qu'il faut pour donner la mort ; mais plutôt que le criminel est exclu pour jamais de la société des vivants. Par où cette peine imite, à sa manière, l'éternité de la peine infligée par Dieu. Or, il est juste, comme le dit saint Grégoire, que celui qui a péché contre Dieu selon le mode d'éternité qui peut convenir à la créature, soit puni selon le mode d'éternité qui convient à Dieu. Et quelqu'un est dit pécher selon le mode d'éternité qui convient à la créature, non pas seulement en raison d'un acte de péché qu'il continuera sa vie durant, mais parce que du seul fait qu'il constitue sa fin dans le péché, il a la volonté de pécher éternellement » : dans tout péché qui fait préférer un amour contraire à l'amour de la fin dernière, il y a, au moment où ce péché se commet, l'équivalent formel de l'acte de volonté choisissant de demeurer toujours dans cet acte de péché ; et peu importe qu'à l'expérience du néant du bien ou de l'acte ainsi choisi, on regrette aussitôt de l'avoir choisi : quand le choix a été fait, il y a eu, nous le répétons, l'équivalent formel de l'acte de volonté se fixant à tout jamais dans ce bien. Voilà en quoi consiste formellement la raison d'éternité convenant à l'homme dans son acte de péché. Et si Dieu, par sa miséricorde, ne fait condonation de la peine mé-

ritée par ce péché, il est de l'essence de ce péché ou de cet acte que sa peine soit éternelle selon l'éternité qui convient à Dieu. — « C'est ce qui a fait dire à saint Grégoire, dans son livre XXXIV des *Morales* (ch. XIX, ou XVI, ou XII), que *les méchants voudraient vivre sans fin pour pouvoir demeurer sans fin dans leur iniquité* », du moins au moment même où ils choisissent cette iniquité par opposition à l'amour de la fin dernière qui est Dieu.

L'*ad secundum* fait observer que « la peine, même selon qu'elle est infligée d'après les lois humaines, n'est pas toujours médicinale pour celui qui est puni; elle ne l'est quelquefois que pour les autres. C'est ainsi que si l'on pend un brigand, ce n'est point pour que lui s'amende, mais pour les autres, afin que ceux-ci, au moins par crainte de la peine, s'abstiennent de commettre le crime, selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XIX (v. 25) : *Flagelle le pécheur et l'insensé deviendra sage*. De même donc, les peines éternelles des réprouvés, infligées par Dieu, sont médicinales à ceux qui par la pensée de ces peines s'abstiennent de pécher, selon cette parole du psaume LIX (v. 6) : *Vous avez fait comprendre, à ceux qui vous craignent, de fuir la menace de l'arc, pour que vos bien-aimés soient délivrés* ».

L'*ad tertium* répond que « Dieu ne se complaît point dans les peines pour elles-mêmes; mais Il se complaît dans l'ordre de sa justice qui les requiert ».

L'*ad quartum* dit que « si la peine est quelque chose d'accidentel pour la nature, elle est quelque chose d'essentiel par rapport à la privation de l'ordre et à la justice de Dieu. Et voilà pourquoi, tant que dure le désordre, il faut que la peine demeure ».

Tout péché implique un désordre contre la loi de la raison, ou contre la loi humaine, ou contre la loi divine. Ce désordre demande, pour que l'ordre soit rétabli, que dans la mesure où la volonté du pécheur a empiété sur l'ordre, dans cette mesure le principe de l'ordre qu'il a troublé prenne sur sa volonté, en lui infligeant une peine ou un châtiment. Que si le principe pur et simple de l'ordre moral, savoir l'amour de la fin dernière, a été atteint et détruit dans le pécheur par un amour coupable con-

traire, du même coup l'ordre moral a été troublé par ce pécheur à tout jamais, à moins d'intervention spéciale et miraculeuse de Dieu rétablissant le principe de cet ordre ; et le pécheur doit subir une peine qui durera toujours. — Mais faut-il que cette peine soit infinie en étendue comme elle doit l'être en durée ? C'est ce que nous allons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si au péché est due une peine infinie en étendue ?

Trois objections veulent prouver qu' « au péché est due une peine infinie en étendue ». — La première arguë de ce qu' « il est dit en Jérémie, ch. x (v. 24) : *Châtiez-moi, Seigneur, mais selon votre jugement et non dans votre colère, pour ne pas me réduire à néant.* Or, la colere ou la fureur de Dieu se disent métaphoriquement de la vengeance de la divine justice. D'autre part, réduire au néant est infliger une peine infinie, comme c'est l'acte d'une vertu infinie de créer quelque chose, le tirant du néant. Donc, selon la vengeance divine, le péché est puni d'une peine infinie en étendue ». — La seconde objection dit qu' « à l'étendue de la faute correspond l'étendue de la peine ; selon cette parole du *Deutéronome*, ch. xxv (v. 2) : *Selon la mesure du péché sera la mesure des plaies.* Or, le péché qui se commet contre Dieu est infini. Le péché, en effet, est d'autant plus grave qu'est plus grand celui contre lequel on pèche ; c'est ainsi qu'est plus grave le péché commis contre le prince que ne l'est le péché commis contre une personne privée. Et la grandeur de Dieu est infinie. Il s'ensuit qu'une peine infinie est due au péché qui se commet contre Dieu ». — La troisième objection observe qu' « il y a une double sorte d'infini pour une chose : l'infini en durée ; et l'infini en étendue. Puis donc que la peine du péché est infinie en durée, il faut qu'elle le soit aussi en étendue ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer que, « d'après cela, les peines de tous les péchés mortels seraient égales ; car un infini ne peut avoir un infini qui le dépasse ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine est proportionnée au péché. Or, dans le péché, il y a deux choses. La première est l'aversion par rapport au bien immuable qui est infini; d'où il suit que de ce chef le péché est infini. La seconde est la conversion désordonnée au bien muable. Et, de ce chef, le péché est fini : soit parce que le bien muable est lui-même fini; soit parce que la conversion » ou l'acte de se porter vers ce bien « est aussi chose finie, car les actes de la créature ne peuvent pas être infinis. — Et voilà pourquoi, du côté de l'aversion, correspond au péché la peine du dam, qui est elle aussi infinie, puisque c'est la perte du Bien infini, ou Dieu Lui-même. Mais du côté de l'aversion désordonnée correspond au péché la peine du sens, qui est elle-même finie ».

L'*ad primum* déclare que « réduire totalement au néant celui qui pèche n'est pas chose qui convienne à la justice divine; car cela répugne à la perpétuité de la peine, qui est requise par la divine justice, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Que si l'on parle d'annihilation pour le pécheur, c'est par rapport à la perte des biens spirituels, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 2) : *Si je n'ai point la charité, je ne suis rien* ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection porte sur le péché du côté de l'aversion; c'est ainsi, en effet, que l'homme pèche contre Dieu » par le mépris qu'il fait de Lui, tandis qu'il lui préfère la créature.

L'*ad tertium* complète la doctrine du présent article et de l'article précédent tout ensemble. « La durée de la peine répond à la durée de la coulpe, non pas du côté de l'acte », qui peut ne durer qu'un instant, « mais du côté de la tache » ou de la raison de désordre, « laquelle, tant qu'elle dure, oblige à la peine. Mais l'acuité de la peine » ou son étendue au sens d'intensité « répond à la gravité de la coulpe. Or, la coulpe qui est irréparable a de sa nature de durer toujours; et voilà pourquoi une peine éternelle lui est due. Du côté de la conversion, au contraire, elle ne revêt pas le caractère d'infini; et voilà pourquoi, de ce chef, elle n'appelle point une peine infinie en étendue ».

La peine que le péché entraîne après lui nécessairement, par mode d'obligation essentielle, peut être infinie en durée, c'est-à-dire éternelle, à moins que n'intervienne la miséricorde de Dieu ; mais elle n'est pas infinie en intensité ou en étendue, sinon pour autant qu'elle constitue la peine du dam, c'est-à-dire la privation de Dieu Lui-même, Bien infini. — Mais cette peine, dont nous avons parlé, notamment sous son caractère de peine éternelle, est-elle propre à certains péchés, ou devons-nous dire qu'elle est la suite de tout péché ? Tout péché entraîne-t il l'obligation à une peine éternelle ? C'est ce que nous devons maintenant considérer, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si tout péché entraîne l'obligation à une peine éternelle ?

Trois objections veulent prouver que « tout péché entraîne l'obligation à une peine éternelle ». — La première est que « la peine, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), est proportionnée à la faute. Or, la peine éternelle diffère de la peine temporelle à l'infini. Comme, d'autre part, il ne semble pas qu'aucun péché diffère d'un autre péché à l'infini, tout péché étant un acte humain, et l'acte humain ne pouvant être infini, il semble, puisqu'il est des péchés auxquels est due une peine infinie, qu'il n'est aucun péché auquel soit dû seulement une peine temporelle ». — La seconde objection remarque que « le péché originel est le plus infime de tous les péchés, et c'est ce qui a fait dire à saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. XCIII), que *la peine la plus douce est la peine de ceux qui sont punis pour le seul péché originel*. Or, au péché originel est due une peine perpétuelle, car jamais ne verront le royaume de Dieu les enfants qui, sans avoir reçu le baptême, sont morts avec le péché originel ; comme on le voit par ce que le Seigneur dit en saint Jean, ch. III (v. 3) : *Si quelqu'un n'est point né de nouveau, il ne peut pas voir le Royaume de Dieu*. Donc, à plus forte raison, la peine de tous les autres péchés doit être éternelle ». — La troisième

objection fait observer qu' « au péché n'est pas due une plus grande peine du fait qu'il est joint à un autre péché, puisque chacun d'eux a sa peine taxée par la justice divine. Or, au péché véniel est due une peine éternelle, s'il se trouve avec le péché mortel en quelque damné; car, dans l'enfer, il ne peut pas y avoir de rémission. Donc, au simple péché véniel est due une peine éternelle. Et, par suite, il n'est aucun péché auquel soit due une peine temporelle ».

L'argument *sed contra* cite l'autorité de « saint Grégoire », qui « dit, au livre IV de ses *Dialogues* (ch. XXXIX), que certaines fautes plus légères sont remises après cette vie. Donc, tous les péchés ne sont point punis d'une peine éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le péché, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 3), cause l'obligation à la peine éternelle pour autant qu'il répugne d'une façon irréparable à l'ordre de la justice divine, c'est-à-dire selon qu'il est contraire au principe même de l'ordre » de la vie morale, « savoir la fin dernière. Or, il est manifeste qu'il est certains péchés où se trouve un certain désordre, non pas toutefois qu'ils soient contraires à la fin dernière, mais par rapport aux choses qui sont ordonnées à la fin, selon qu'on s'y attache plus ou moins qu'on ne le devrait, en gardant toujours cependant l'ordre de la fin dernière : comme si, par exemple, un homme, tout en s'attachant plus que de raison à une chose temporelle, ne voudrait cependant pas, à cause d'elle, offenser Dieu en faisant quelque chose contre ses commandements. Il suit de là qu'à ces sortes de péchés n'est point due une peine éternelle, mais seulement une peine temporelle ». Le désordre de ces péchés n'est point, en effet, de sa nature, irréparable. En vertu de l'amour de la fin dernière qui demeure, on peut corriger, par un mouvement contraire au mouvement du péché, le désordre inhérent à ce péché. Or, une fois ce désordre réparé, l'obligation à la peine *cesse de courir*, si l'on peut ainsi dire, et de continuer à demander une nouvelle vengeance, bien qu'en raison du désordre *qui a existé*, il puisse être requis qu'on subisse une peine proportionnée à ce désordre, tant qu'en effet cette peine n'a pas été subie, comme nous aurons à l'expliquer à l'article suivant. — Nous n'avons

pas à nous attarder ici sur cette différence du péché réparable comparé au péché irréparable. Elle formera l'objet des deux questions suivantes. C'est, en effet, toute la question du péché mortel et du péché véniel.

L'*ad primum* accorde que « les péchés ne diffèrent point à l'infini, du côté de la conversion au bien muable, en laquelle consiste la substance de l'acte. Mais ils diffèrent à l'infini du côté de l'aversion. Certains péchés, en effet, se commettent par l'aversion », faisant qu'on se détourne « de la fin dernière ; d'autres, au contraire, par un certain désordre à l'endroit de ce qui est ordonné à la fin », l'ordre de la fin demeurant sauf. « Or, la fin dernière », qui est Dieu devant être possédé en Lui-même, « diffère à l'infini des choses qui sont ordonnées à la fin » et qui demeurent nécessairement distinctes de Dieu en Lui-même.

L'*ad secundum* dit qu' « au péché originel n'est point due une peine éternelle en raison de sa gravité, mais en raison de la condition du sujet, c'est-à-dire de l'homme qui se trouve sans la grâce, par laquelle seule se fait la rémission de la peine », en rétablissant l'ordre de la fin dernière surnaturelle. — C'est qu'en effet, les enfants morts sans baptême et qui n'auront point bénéficié de la rédemption du Christ, n'auront point part au rétablissement de l'ordre surnaturel renversé par le péché d'Adam auquel ils ont participé par leur origine. Il suit de là qu'à tout jamais, ils demeureront privés de la fin dernière surnaturelle ; et c'est en cela qu'ils porteront éternellement la peine du péché originel. Mais, en deçà de la fin surnaturelle qu'ils n'auront jamais, ils pourront avoir et ils auront, en effet, d'après saint Thomas, comme nous le verrons plus tard, une somme de biens, d'ordre naturel, qui excluera d'eux, dans cet ordre, toute peine afflictive et toute souffrance, en telle sorte que s'ils ont la peine du dam, ils n'auront, en aucune manière, la peine du sens. Et même la peine du dam n'aura pas en eux la raison de peine qu'elle aura en ceux qui, par leur faute personnelle actuelle, auront perdu la possession de Dieu.

Pour la troisième objection saint Thomas déclare qu'en ce qui est du péché véniel puni éternellement dans les damnés, « nous devons faire une réponse semblable ». Ce péché sera puni d'une

peine éternelle, non pas en raison de sa gravité, mais en raison de l'état du sujet, fixé irrévocablement hors de la grâce qui, seule, remet le péché. « L'éternité de la peine, en effet, ne correspond pas à la grandeur de la faute, mais à son irrémissibilité, ainsi qu'il a été dit » (art. 3). — Tant que dure la tache ou le désordre du péché, c'est-à-dire la privation de la lumière et de l'ordre de la grâce, le péché continue de causer actuellement l'obligation à la peine, — quel que soit d'ailleurs le caractère ou le degré de la peine en elle-même, qui se proportionne à la nature du péché : et, de ce dernier chef, au péché mortel, est due une peine en soi infinie en raison du Bien infini dont elle prive, en même temps qu'une peine finie plus ou moins grande selon le caractère de l'acte peccamineux qui s'est porté à tel ou tel bien fini; au péché véniel, est due seulement une peine finie en intensité et même légère, en raison du caractère peu grave de ce péché; au péché originel, n'est due aucune peine correspondant à un acte personnel peccamineux, mais seulement la peine commune à tous ceux dont la nature n'est point rétablie dans l'ordre et la lumière de la grâce par la rédemption du Christ.

Cette obligation à la peine, dont nous avons parlé jusqu'ici et dont nous avons dit qu'elle était due essentiellement à la raison de désordre comprise dans le péché, peut-elle demeurer quand le péché cesse, ou est-elle liée à l'existence de ce péché en telle sorte que si le péché est remis ou réparé par la grâce, toute obligation à la peine disparaît. — C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article VI.

Si l'obligation à la peine demeure après le péché?

Trois objections veulent prouver que « l'obligation à la peine ne demeure pas après le péché ». — La première est que « si l'on enlève la cause, l'effet ne demeure pas. Or, le péché est la cause de l'obligation à la peine. Donc, le péché étant écarté, l'obligation à la peine cesse ». — La seconde objection remarque que

« le péché est écarté par le fait que l'homme revient à la vertu. Or, à l'homme vertueux, ce n'est point la peine qui est due, mais plutôt la récompense. Donc, le péché étant écarté, l'obligation à la peine ne demeure pas ». — La troisième objection note que « *les peines sont des remèdes*, ainsi qu'il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. III, n. 4; de S. Th., leç. 3). Or, si quelqu'un a été guéri de son infirmité, il n'est plus besoin de remèdes. Donc, le péché étant écarté, il ne demeure plus d'obligation à la peine ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au second livre des *Rois*, chapitre XII (v. 13, 14), que *David dit à Nathan : J'ai péché contre le Seigneur. Et Nathan dit à David : Le Seigneur aussi a enlevé ton péché, pour que tu ne meures point. Toutefois, parce que tu as fait blasphémer par les ennemis contre le nom du Seigneur, le fils qui est né de toi mourra de mort.* D'où il suit que l'homme est puni de Dieu, même après que son péché a été remis. Et donc, l'obligation à la peine demeure, alors même que le péché est enlevé ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans le péché, on peut considérer deux choses : l'acte même du péché; et la tache qui le suit. — Il est clair que lorsque cesse l'acte du péché, l'obligation demeure en tous les péchés actuels. L'acte du péché, en effet, rend l'homme obligé à la peine, en tant qu'il constitue une transgression de l'ordre de la justice divine; auquel ordre l'homme ne revient que par la réparation de la peine, ramenant l'égalité de la justice : en ce sens que celui qui a plus accordé à sa volonté qu'il ne le devait, agissant contre le commandement de Dieu, doit, selon l'ordre de la divine justice, souffrir, de gré ou de force, quelque chose qui soit contre ce qu'il voudrait. Et ceci s'observe même au sujet des injures qui existent parmi les hommes, savoir qu'on rétablit l'égalité de la justice par la réparation à l'aide de la peine. D'où il suit que, même après que l'acte du péché ou de l'injure a cessé, la dette de la peine demeure. — Mais si nous parlons de l'enlèvement du péché en ce qui est de la tache, de ce chef il est manifeste que la tache du péché ne peut pas être enlevée de l'âme, si ce n'est parce que l'âme rejoint Dieu, puisque c'est en s'éloignant de Lui qu'elle encourait ce dommage de son propre éclat, qui constitue la ta-

che, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 86, art. 1). Or, c'est par la volonté que l'homme s'unit à Dieu. Il suit de là que la tache du péché ne peut pas être enlevée, à moins que la volonté de l'homme n'accepte l'ordre de la divine justice : en ce sens que lui-même, spontanément, s'infligera la peine requise pour compenser la faute passée, ou qu'il la supportera patiemment si Dieu la lui inflige; car de l'une et de l'autre de ces deux manières, la peine a raison de satisfaction. D'autre part, la peine satisfactoire », qu'on s'inflige volontairement ou qu'on accepte patiemment, d'une volonté résignée, « perd quelque chose de la raison de peine. Il est, en effet, essentiel à la peine, qu'elle soit contre la volonté de celui qui la subit. Or, la peine satisfactoire, bien qu'elle soit, considérée d'une façon absolue, contre la volonté, cependant, au moment où on l'accepte et en raison de la fin qu'on poursuit, est volontaire. D'où il suit qu'elle est volontaire purement et simplement, bien qu'elle demeure involontaire sous un certain aspect; comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut au sujet du volontaire et de l'involontaire (q. 6, art. 6). — Nous dirons donc que la tache du péché étant enlevée, il peut demeurer une obligation à la peine satisfactoire, mais non à la peine prise dans son sens pur et simple ». — On pourrait dire de cet article, qu'il est l'article même de la pénitence, au sens moral et chrétien de ce mot. Il est la justification lumineuse des divines austérités de la vie chrétienne. Ceux qui seraient parfois tentés de traiter d'une façon si légère ces sublimes austérités, aujourd'hui surtout où l'envahissement de la vie mondaine et païenne semble émousser de plus en plus le sens de la vraie vie chrétienne, ont oublié ou n'ont jamais compris la doctrine de l'article que nous venons de lire.

L'*ad primum* fait observer que, « même quand l'acte du péché cesse, la tache demeure, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 86, art. 2); et, par suite, l'obligation à la peine peut demeurer aussi. Que si la tache disparaît, l'obligation ne demeure plus sous la même raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article) : dans ce cas, la peine est moins un châtiment qu'un effet de l'amour de la justice.

Et c'est ce que nous marque l'*ad secundum*, disant qu' « à

l'homme vertueux n'est pas due la peine prise au sens de peine pure et simple » ou de châtiment; « mais il se peut que lui soit due la peine satisfactoire; car cela même fait partie de la vertu, que l'homme satisfasse pour les choses où il a offensé Dieu et même l'homme ». Et voilà pourquoi ce sont les plus grands saints, c'est-à-dire les plus grands amis de la justice, qui, loin de fuir ces sortes de peines, les recherchent avec une sainte avidité.

L'*ad tertium* répond que « si la tache est enlevée, la blessure du péché est guérie en ce qui est de la volonté. Mais il faut encore d'autres peines pour guérir les autres puissances de l'âme qui ont été désordonnées par le péché précédent, afin de les guérir par les contraires. Ces peines sont aussi requises pour rétablir l'égalité de la justice et pour éloigner le scandale des autres, afin qu'ils soient édifiés par la peine comme ils avaient été scandalisés par la faute, ainsi qu'on le voit par l'exemple de David, apporté » dans l'argument *sed contra*.

Et voilà donc la triple raison qui motive ou peut motiver la peine en quiconque a péché, même si la tache du péché a disparu par le recouvrement de la grâce de Dieu. Il demeure toujours qu'ayant trop accordé à sa volonté, et par là violé un ordre de justice, celui qui a péché doit, pour rétablir l'ordre parfait, priver sa volonté et la contrarier dans la mesure même où il l'avait flattée indûment. Il doit aussi pourvoir au bien des autres facultés qui ont pu être dévoyées par son péché et qu'il faut remettre en place par un effort contraire. Il doit enfin réparer le scandale de tous ceux qui ont pu être les témoins de son péché et qu'il faut maintenant édifier par la pénitence. — Nous avons étudié toutes les conditions de l'obligation à la peine en raison du péché commis. Il ne nous reste plus qu'à examiner si, en effet, toute peine, c'est-à-dire toute privation d'un bien quelconque, dans l'homme, est due à un péché commis ou s'il peut exister des peines dans l'homme sans qu'il y ait ou qu'il y ait eu péché en celui qui les subit. Et d'abord, si toute peine est due à une faute; puis si quelqu'un peut être puni pour la faute d'un autre. — Le premier point fait l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si toute peine est en raison de quelque faute?

Trois objections veulent prouver que « toute peine n'est point en raison de quelque faute ». — La première est la parole de Notre-Seigneur « en saint Jean, ch. IX » (v. 2, 3), où « il est dit, au sujet de l'aveugle-né : *Ni celui-là, ni ses parents n'ont péché et n'ont fait par là qu'il soit né aveugle.* De même, nous voyons que de nombreux enfants, d'ailleurs baptisés, souffrent des peines fort graves, comme les fièvres, les oppressions de la part du démon, et bien d'autres choses de ce genre; et cependant, il n'y a en eux aucun péché, après qu'ils sont baptisés. Et même avant d'être baptisés, il n'y a pas en eux plus de péché que dans les autres enfants, en qui nous ne voyons pas les mêmes peines. Donc, toute peine n'est pas en raison du péché ». — La seconde objection remarque qu' « il semble revenir au même que des pécheurs prospèrent ou que des innocents soient punis. Or, l'un et l'autre se rencontrent fréquemment dans les choses humaines. Il est dit, en effet, des méchants, au psaume LXXII (v. 5) : *Ils n'éprouvent point les misères dont les autres hommes sont travaillés; ils n'ont point de part à leurs afflictions.* Et, au livre de Job, chapitre XXI (v. 7) : *Les impies vivent; ils sont exaltés; ils sont comblés de richesses.* De même, dans Habacuc, chapitre I (v. 13), il est dit : *Pourquoi vois tu ceux qui te méprisent, et ne dis-tu rien, l'impie qui foule aux pieds le juste?* Il n'est donc pas vrai que toute peine soit infligée pour une faute ». — La troisième objection remarque qu' « il est dit du Christ, dans la première épître de saint Pierre, chapitre II (v. 22), qu'*Il n'a point commis de péché, et que le mensonge ne s'est point trouvé sur ses lèvres.* Et cependant il est dit, là même (v. 21), qu'*Il a souffert pour nous.* Donc, ce n'est point toujours en raison des fautes que Dieu distribue les peines ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, dans le livre de Job, chapitre IV (v. 7 et suiv.) : *Quel est l'innocent qui*

ait jamais péri? Quand donc les justes ont-ils été abandonnés? Tout au contraire, j'ai vu ceux qui accomplissent l'iniquité détruits par le souffle de Dieu. Et saint Augustin dit, au premier livre des *Rétractations* (ch. IX), que *toute peine est juste et a pour cause quelque péché* ». — Comme nous le voyons par cet argument *sed contra* et par les objections qui précèdent, il s'agit ici de justifier la conduite de Dieu dans la distribution du mal afflictif que nous voyons exister parmi les hommes.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la peine, ainsi qu'il a été déjà dit (art. préc.), peut se considérer d'une double manière : simplement », en tant que peine; « et en tant que peine satisfactoire. — La peine satisfactoire est en quelque sorte volontaire. Et parce qu'il arrive que ceux qui diffèrent, quant à l'obligation à la peine, sont unis, quant à la volonté, de l'union de l'amour, de là vient que parfois celui qui n'a point péché porte volontairement la peine d'un autre; comme nous voyons aussi dans les choses humaines qu'un homme prend à sa charge les dettes d'un autre. — Que si nous parlons de la peine pure et simple et en tant qu'elle a la raison de peine, en ce sens elle dit toujours ordre à une faute propre : parfois, à une faute actuelle, comme il arrive quand un homme est puni par Dieu ou par les autres hommes pour quelque péché commis par lui; parfois, à la faute originelle : et, de ce dernier chef, par mode de peine principale, ou par mode de pénalités qui découlent de la peine principale : la peine principale du péché originel est que la nature humaine est laissée à elle-même, dépouillée du secours de la justice originelle; mais à cette peine se rattachent, par mode de conséquences, toutes les pénalités qui proviennent du défaut de la nature dans les hommes ».

Ceci posé, saint Thomas ajoute : « Il faut pourtant savoir que parfois certaines choses paraissent pénales, qui cependant n'ont point, d'une façon pure et simple, la raison de peine. C'est qu'en effet la peine est une espèce de mal, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 48, art. 5). Or, le mal est la privation d'un bien. Et parce qu'il y a pour l'homme plusieurs sortes de biens, savoir les biens de l'âme, ceux du corps, et ceux des choses extérieures, il arrive quelquefois que l'homme souffre dommage

en un bien moindre, à l'effet de mieux posséder un bien plus grand; comme s'il dépense son argent en vue de la santé du corps, ou même l'un et l'autre, en vue du salut de l'âme et pour la gloire de Dieu. Dans ce cas, le dommage qu'il souffre n'est pas un mal pur et simple pour l'homme; ce n'est qu'un mal relatif. Aussi bien ne dit-il pas purement et simplement la raison de peine, mais de remède; car même les médecins prescrivent aux malades des potions amères pour leur rendre la santé. Et parce que ces sortes de maux n'ont point proprement la raison de peine, on ne les ramène pas à la faute comme à leur cause, sinon pour autant qu'ils se rattachent à la raison de peine. Car cela même qu'il est nécessaire d'appliquer à la nature humaine ces choses pénales par mode de remède, cela provient de la corruption de la nature, qui est elle-même la peine du péché originel. Dans l'état d'innocence, en effet, il n'eût pas été nécessaire de promouvoir au bien de la vertu par des exercices pénibles et afflictifs. D'où il suit que tout ce qu'il y a de pénal, en ces sortes de maux, se ramène à la faute originelle comme à sa cause ».

Ainsi donc, tout mal qui afflige l'homme, dans son état actuel, se ramène, comme à sa première cause, au péché originel; et à ce titre, il a, pour tous, la raison de peine. Mais parmi ces divers maux, il en est qui tournent au bien de l'homme; car, s'ils l'affligent sur un point, c'est pour le promouvoir sur un point meilleur. D'autres sont voulus de lui et recherchés ou acceptés, dans un motif de charité, pour payer une dette de péché actuel contractée, non par lui, mais par d'autres. Ces maux, bien qu'ils aient la raison de peine et qu'ils soient causés par le péché, ne le sont point par un péché du sujet qui les subit; et ils ont la raison de peines satisfactoires. D'autres enfin sont causés par un péché personnel du sujet qui les subit, et ceux-là peuvent avoir soit la raison de peine proprement dite, s'il s'agit de quelqu'un qui est encore dans l'état de péché, ou seulement de peine satisfactoire, si le péché se trouve déjà remis par la grâce.

L'*ad primum* dit que « ces sortes de défauts en ceux qui naissent, ou qui atteignent les enfants, sont des effets et des

peines du péché originel, ainsi qu'il a été marqué (au corps de l'article). Et ils demeurent dans les enfants, même après le baptême, pour la cause assignée plus haut (q. 85, art. 5, *ad 2um*). Que, d'ailleurs, ils ne soient pas égaux en tous, c'est en raison de la diversité de la nature, qui est laissée à elle-même, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 85, art. 5, *ad 1um*). Toutefois, ajoute saint Thomas, ces défauts sont ordonnés, selon la divine Providence, au salut des hommes, soit au salut de ceux qui les subissent, soit au salut des autres qui y trouvent une leçon; ils sont ordonnés aussi à la gloire de Dieu ».

L'*ad secundum* observe que « les biens temporels et corporels sont de certains biens de l'homme, mais de l'ordre infime; les biens spirituels, au contraire, sont les grands biens de l'homme. Ce sera donc le propre de la justice divine de donner aux hommes vertueux les biens spirituels; et, pour les biens ou les maux temporels, selon qu'il le faut pour le bien de la vertu; car, selon que le dit saint Denys au chapitre VIII des *Noms Divins* (de S. Th., leç. 4), *il n'appartient pas à la divine justice d'amollir la force des meilleurs en les comblant de biens matériels.* — Quant aux autres, cela même qu'ils reçoivent des biens temporels, tourne à leur mal au point de vue des biens spirituels »; d'où il suit que ces sortes de biens sont plutôt un châtiment pour eux, — quoiqu'on puisse dire qu'ils sont ordonnés aussi à récompenser en eux certains actes de vertus naturelles. « Et à cause de cela, le psaume LXXII (v. 6) conclut : *C'est de là que naît leur orgueil* ».

L'*ad tertium* déclare, et nous verrons plus tard les admirables raisons de ce mystère, que « le Christ a souffert une peine satisfactoire, non point en raison de ses péchés, mais en raison des nôtres ».

Toute peine se rattache plus ou moins au péché, en ce sens que s'il n'y avait pas eu de péché parmi les hommes, il n'y aurait jamais eu de peines parmi eux. — Mais, étant donné qu'en effet le péché existe parmi eux et conséquemment les peines, pouvons-nous admettre que, parmi les hommes, l'un porte la peine du péché des autres. Ce point, qui n'a été que touché dans l'article

précédent, doit maintenant être mis dans tout son jour; et c'est ce que saint Thomas va faire à l'article qui suit.

Article VIII.

Si quelqu'un est puni pour le péché d'un autre?

Trois objections veulent prouver que, parmi les hommes, « l'un est puni pour le péché de l'autre ». — La première est un double texte de l'Écriture qui semble l'affirmer. « Il est dit, en effet, dans l'*Exode*, ch. xx (v. 5) : *Je suis un Dieu jaloux, qui visite l'iniquité des pères dans les enfants, jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, parmi ceux qui me haïssent.* Et, en saint Matthieu, chapitre xxiii (v. 35), il est dit : *Pour que vienne sur vous tout le sang juste qui a été répandu sur la terre* ». — La seconde objection remarque que « la justice humaine dérive de la justice divine. Or, selon la justice humaine, parfois les enfants sont punis pour les parents, comme on le voit dans le crime de lèse-majesté. Donc, pareillement, selon la justice divine, l'un est puni pour le péché de l'autre ». — La troisième objection prévient une réponse qu'on pourrait faire en sens opposé. « Si, observe-t-elle, on dit que le fils n'est point puni pour le péché du père, mais pour son propre péché, en tant qu'il imite la malice paternelle, on ne voit pas pourquoi on dirait cela des enfants plutôt que des étrangers qui portent la même peine que ceux dont ils imitent le péché. Donc, il semble bien que ce n'est point pour leurs péchés propres, mais pour les péchés du père, que les enfants sont punis ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « il est dit dans Ézéchiel, chapitre xviii (v. 20) : *Le fils ne portera point l'iniquité du père* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond d'après les distinctions posées à l'article précédent. — « Si nous parlons de la peine satisfactoire qui est choisie volontairement, il arrive que l'un porte la peine de l'autre, en tant que d'une certaine manière ils ne font qu'un, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). — Si, au contraire,

nous parlons de la peine infligée pour le péché, en tant qu'elle a la raison de peine » ou de châtiment pur et simple dont on charge quelqu'un contre sa volonté pour le punir, « dans ce cas nul n'est puni que pour son propre péché ; car l'acte du péché est quelque chose de personnel. — Mais si nous parlons de la peine qui a la raison de remède, de ce chef il arrive que l'un est puni pour le péché d'un autre. Il a été dit, en effet (art. préc.), que le dommage souffert dans les choses corporelles, ou même dans le corps, sont de certaines peines médicinales ordonnées au salut de l'âme. Il s'ensuit que rien n'empêche que quelqu'un soit puni de ces sortes de peines pour le péché d'un autre, soit par Dieu, soit par les hommes : les enfants, par exemple, pour les parents; et les sujets pour les maîtres, en tant qu'ils sont quelque chose d'eux. En telle sorte cependant que si le fils ou le sujet a participé » personnellement « à la faute, le défaut pénal aura raison de peine pour les deux, savoir pour celui qui est puni et pour celui en vue duquel il est puni. Si, au contraire, le fils ou le sujet n'ont point participé à la faute » par un acte personnel, « le défaut a raison de peine », ou de châtiment, « seulement eu égard à celui pour qui le sujet est puni; mais en celui-ci, le défaut a seulement raison de remède, à moins que par occasion celui qui est ainsi puni ne consente au péché de l'autre : ce défaut pénal est, en effet, ordonné au bien de son âme, s'il le supporte patiemment ». Ce que nous venons de dire de la peine purement médicinale ne s'applique qu'aux peines corporelles. « Les peines spirituelles », en effet, « ne sont » jamais « des peines purement médicinales; car le bien de l'âme n'est pas ordonné à un bien meilleur », comme peuvent l'être les biens extérieurs ou même le bien du corps. « Il suit de là que, dans les biens de l'âme, nul » n'est puni ou « ne souffre dommage sans une faute propre » et personnelle, qui pourra d'ailleurs être purement originelle et non actuelle, mais sera personnelle en raison de la nature reçue et devenue la nature du sujet. « C'est pour cela que de ces sortes de peines, comme le dit saint Augustin dans l'Épître *à Avitus* (CCL, ou LXXV, *à Auxilius*), l'un n'est point puni pour l'autre; car, en ce qui est de l'âme, le fils n'est point quelque chose du père. Aussi bien, le Seigneur, assignant lui-même la cause de cette justice, a dit

dans Ézéchiel, chapitre XVIII (v. 4) : *Toutes les âmes sont à moi* ».

Nous ne saurions trop souligner la doctrine formulée par saint Thomas dans cet article. C'est la doctrine même de la solidarité. Et l'on aura remarqué comme saint Thomas réserve les droits imprescriptibles de l'âme de chaque individu. Ce n'est que dans l'ordre des choses corporelles ou dans l'ordre du corps que nous devrons parler de solidarité parmi les hommes, nullement au point de vue de la responsabilité morale. La solidarité morale n'intervient que par mode d'entraînement ou d'exemple. Mais chaque individu n'a sa responsabilité morale engagée que s'il participe personnellement à l'acte peccamineux qui motive le châtiment. Et parce que nul n'est puni dans les biens de l'âme que si la responsabilité morale est engagée, il s'ensuit que jamais, parmi les hommes, nul ne sera puni dans les biens de l'âme pour le péché d'un autre, au nom de la pure solidarité. Puis donc que dans le péché originel il y a, comme peine, la privation des plus grands biens spirituels, il s'ensuit que nous ne devons point en appeler à une simple raison de solidarité dans ce péché, mais à une raison de péché vraiment personnel, bien que non actuel, par la communication d'une nature pécheresse devenue la nature de chacun de nous, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

Saint Thomas confirme toutes nos remarques dans les réponses aux objections. — L'*ad primum* dit que « chacun des deux textes cités dans l'objection paraît devoir se référer aux peines temporelles ou corporelles, en tant que les enfants sont quelque chose des parents, et ceux qui viennent après, quelque chose de ceux qui ont précédé. Ou si on le réfère aux peines spirituelles, ce sera en raison de l'imitation de la faute. Aussi bien, est-il ajouté dans l'*Exode, parmi ceux qui me haïssent:* et en saint Matthieu, il est dit : *Et vous, remplissez la mesure de vos pères.* — Et les péchés des parents sont dits être punis dans les enfants, parce que les enfants, nourris dans les péchés des parents, sont plus enclins à pécher : soit en raison de la coutume; soit en raison de l'exemple, et comme guidés par l'autorité des parents. Ils sont, aussi, dignes d'une plus grande peine, si, voyant les

peines des parents, ils ne s'amendent pas. — Et voilà pourquoi le texte ajoute : *jusqu'à la troisième et à la quatrième génération :* car les hommes ont coutume de vivre jusqu'à cette limite, qu'ils peuvent voir la troisième et la quatrième génération ; d'où il suit que, mutuellement, les enfants peuvent voir les péchés des parents pour les imiter, et les parents les peines des enfants pour en ressentir la douleur ». — Il eût été difficile de projeter une plus parfaite lumière sur ces textes de l'Écriture, qui, mal compris, seraient de nature à tant troubler les âmes.

L'*ad secundum* dit que « ces sortes de peines infligées par la justice humaine à quelques-uns en raison du péché des autres, sont des peines corporelles et temporelles. Et elles constituent comme des remèdes contre d'autres fautes, destinés à empêcher ceux-là mêmes qui sont punis, ou aussi les autres, de commettre des fautes semblables ».

L'*ad tertium* applique à résoudre la troisième objection les remarques faites soit au corps de l'article, soit à l'*ad primum*. « Si l'on dit des proches plutôt que des étrangers qu'ils sont punis pour les péchés des autres, c'est d'abord parce que la peine des proches rejaillit en quelque sorte sur ceux qui ont péché, pour autant que le fils est quelque chose du père, ainsi qu'il a été dit. C'est aussi parce que les exemples et les peines qu'on voit dans la famille émeuvent davantage. D'où il suit que l'enfant élevé dans les péchés des parents, s'y porte avec plus d'intensité ; et si, voyant leur châtiment, il ne se désiste pas, cela prouve que sa volonté est davantage obstinée dans le mal ; d'où il suit encore qu'il est digne d'une plus grande peine ».

Tout péché, constituant essentiellement une violation de l'ordre, entraîne nécessairement une représaille de la part de l'ordre violé. La volonté du pécheur a pris indûment ce qui ne lui revenait pas, contrairement à un ordre de justice. L'ordre de justice ne peut être rétabli que si la volonté rend l'équivalent de ce qu'elle a pris. C'est cela même qui constitue la raison de peine. D'où il suit que tout péché entraîne nécessairement une obligation à la peine. Cette obligation demeurera tant que le péché demeurera, et, par suite, elle sera éternelle, si le péché

dure toujours. Or, ceci doit s'entendre non pas seulement de l'acte même du péché, mais du désordre causé par ce péché : désordre qui aura raison de tache, si, par un acte contraire, dû à l'action de la grâce, le pécheur n'est revenu au point d'où il était parti; ou seulement d'injustice qui demande une réparation, si déjà, par l'action de la grâce, la tache du péché a disparu. Dans ce dernier cas, la peine subie n'aura plus la raison stricte de peine; car le pécheur repentant et réconcilié se la donnera lui-même ou l'acceptera généreusement par amour pour la justice. Elle aura proprement la raison de satisfaction. Et, comme telle, elle pourra être subie même par celui qui n'a pas péché, s'il consent par amour à payer la dette de celui qui a péché et qu'il considère comme ne faisant qu'un avec lui. Du reste, nul ne peut jamais être puni pour un autre, d'une peine proprement dite, qui consisterait dans la privation des biens spirituels. Ce n'est qu'eu égard aux biens extérieurs et aux biens corporels qu'une raison de solidarité, surtout familiale, peut faire qu'un sujet porte la peine d'un autre; et encore, même alors, cette peine est plutôt ordonnée à son vrai bien à lui, en revêtant le caractère de leçon et de remède, si seulement il est bien disposé pour la mettre à profit.

Après avoir traité de l'obligation à la peine qui est l'effet du péché, saint Thomas poursuit : « Parce que le péché véniel et le péché mortel se distinguent en raison de l'obligation à la peine, nous devons maintenant traiter du péché véniel et du péché mortel. Et, d'abord, nous traiterons du péché véniel par comparaison au péché mortel; puis, du péché véniel en lui-même ».

D'abord, du péché véniel par rapport au péché mortel. — C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXXVIII.

DU PÉCHÉ VÉNIEL ET DU PÉCHÉ MORTEL.

Cette question comprend six articles :

1° Si c'est à propos qu'on divise le péché véniel contre le péché mortel ?
2° S'ils se distinguent par leur genre ?
3° Si le péché véniel est une disposition au péché mortel ?
4° Si le péché véniel peut devenir mortel ?
5° Si la circonstance aggravante peut faire du péché véniel un péché mortel ?
6° Si le péché mortel peut devenir véniel ?

De ces six articles, les deux premiers se demandent si le péché mortel et le péché véniel se distinguent entre eux, et comment ; les quatre autres, jusqu'à quel point, et si l'un peut devenir l'autre. — D'abord, s'ils se distinguent. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si c'est à propos qu'on divise le péché véniel contre le péché mortel ?

Quatre objections veulent prouver qu' « il n'est point à propos de diviser le péché véniel contre le péché mortel ». — La première appuie sur la définition du péché donnée par saint Augustin. « Saint Augustin dit, en effet, au livre XXII *contre Fauste* (ch. XXVII), que *le péché est une parole, un acte ou un désir contre la loi éternelle*. Or, le fait d'être contre la loi éternelle donne au péché d'être mortel. Donc, tout péché est mortel. Et, par suite, il n'y a pas à diviser le péché véniel contre le péché mortel ». — La seconde objection est le texte de « l'Apôtre », qui « dit, dans sa première Épître *aux Corinthiens*, chap. X

(v. 31) : *soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu.* Or, quiconque pèche agit contre ce précepte; car le péché n'est point fait pour la gloire de Dieu. Puis donc qu'agir contre un précepte constitue le péché mortel, il s'ensuit que quiconque pèche, pèche mortellement ». — La troisième objection dit que « quiconque adhère par l'amour à une chose, adhère à cette chose ou comme quelqu'un qui *jouit* ou comme quelqu'un qui *use*, ainsi qu'on le voit par saint Augustin au premier livre de la *Doctrine chrétienne* (ch. III, IV). Or, nul ne pèche en adhérant au bien muable comme quelqu'un qui use; car il le réfère au bien qui nous rend heureux, ce qui est proprement *user*, comme le dit saint Augustin au même endroit. Donc, quiconque pèche *jouit* du bien muable. Mais *jouir des choses dont il faudrait user constitue l'humaine perversité*, comme le dit saint Augustin, au livre des *Quatre-vingt-trois Questions* (q. XXX). Et puisque la perversité désigne le péché mortel, il semble que quiconque pèche, pèche mortellement ». — La quatrième objection fait remarquer que « quiconque approche de l'un des deux termes opposés, par le fait même s'éloigne de l'autre. Or, quiconque pèche, approche du bien muable. Donc, il s'éloigne du bien immuable. Et, par suite, il pèche mortellement. Ce n'est donc pas à propos qu'on divise le péché véniel contre le péché mortel ».

L'argument *sed contra* est encore un texte de saint Augustin. « Saint Augustin dit, en effet, dans son homélie XLI *sur saint Jean*, que *le crime est ce qui mérite la damnation; on appelle au contraire véniel ce qui ne mérite point la damnation.* Puis donc que le crime désigne le péché mortel, il s'ensuit que c'est à propos qu'on divise le péché véniel contre le péché mortel ». — Ces expressions de *péché mortel* et de *péché véniel* ne se trouvent point comme telles dans la Sainte-Écriture; mais l'Écriture est remplie de l'équivalent de ce qu'elles signifient. L'Église les a faites siennes depuis longtemps. Parmi les propositions de Baïus condamnées par le Pape saint Pie V, nous lisons celle-ci : « Il n'est aucun péché qui soit véniel de sa nature; mais tout péché mérite une peine éternelle ».

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier l'acception de

ces expressions dans l'enseignement de l'Église. — « Certaines choses, nous dit-il, ne semblent point s'opposer entre elles, prises dans leur sens propre, qui, cependant, prises d'une façon métaphorique, sont réellement opposées. C'est ainsi que le fait d'être riant ne s'oppose pas au fait d'être sec ou aride; mais si l'on prend, d'une façon métaphorique, l'expression *être riant* pour désigner, au sujet d'un pré, son aspect fleuri et verdoyant, être riant devient l'opposé d'être aride. Pareillement, si l'on prend le mot *mortel* dans son sens propre, selon qu'il se réfère à la mort corporelle, il ne semble point marquer une opposition avec le mot *véniel*, ni se référer au même genre. Mais si l'on prend ce mot d'une façon métaphorique, selon qu'il se dit des péchés, alors le péché mortel s'oppose au péché qui est véniel. — C'est qu'en effet, selon qu'il a été vu plus haut (q. 72, art. 5), le péché est une infirmité de l'âme. Il s'ensuit qu'on parlera de péché mortel, par mode de similitude avec la maladie qui est appelée mortelle parce qu'elle amène un désordre irréparable en enlevant un certain principe, comme il a été dit (q. 72, art. 5; q. 87, art. 3). Or, le principe de la vie spirituelle, qui est selon la vertu, est l'ordre à la fin dernière, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 3); lequel ordre, s'il est détruit, ne peut plus être réparé par un principe intrinsèque, mais seulement par la vertu divine, selon qu'il a été dit plus haut (q. 87, art. 3). Et, en effet, c'est par la fin que se réparent les désordres qui portent sur ce qui est ordonné à la fin, comme c'est par la vérité des principes que se corrige l'erreur portant sur les conclusions. Il s'ensuit que si l'ordre de la fin dernière est détruit, il ne peut plus être réparé par quelque autre chose qui lui soit supérieur » dans le sujet, où cet ordre est le principe de tout. « Par conséquent, les péchés qui enlèvent cet ordre seront dits mortels, comme étant irréparables. Les péchés, au contraire, qui constituent un certain désordre portant sur ce qui est ordonné à la fin, mais en conservant l'ordre de la fin dernière, peuvent être réparés » en vertu de cet ordre. « Et ceux-là sont appelés véniels » ou *pardonnables*: « c'est qu'en effet le péché reçoit son pardon, quand disparaît l'obligation à la peine, qui cesse quand le péché cesse, ainsi qu'il a été dit » (q. 87, art. 6), ou si elle demeure encore, quand la tache a disparu, ce n'est plus

sous la raison stricte de peine ou de châtiment, mais sous la raison de satisfaction. — « Ainsi donc, conclut saint Thomas, le mortel et le véniel s'opposent », dans l'ordre des péchés, « comme le réparable et l'irréparable, à entendre ceci par rapport au principe intérieur » ou de soi; « car par comparaison à la vertu divine, toute maladie, soit corporelle, soit spirituelle, peut être réparée. — Aussi bien, c'est à propos que le péché véniel se divise contre le péché mortel ».

Voilà donc, pour saint Thomas, la raison propre et formelle du péché mortel et du péché véniel. — Le premier détruit l'ordre de la fin dernière, en changeant cette fin et en faisant perdre l'amour de la vraie fin dernière : lequel amour étant d'ordre absolument gratuit et surnaturel, mis dans le cœur de l'homme par Dieu seul, ne peut plus, une fois perdu, être recouvré par l'homme lui-même; d'où il suit que le mal constitué par ce péché, au point de vue de la vie spirituelle, est un mal de mort, de soi irréparable, comme est irréparable, dans l'ordre corporel, la perte du principe vital. — Le second, au contraire, laisse intact cet ordre de la fin dernière; car il ne touche pas à l'amour de cette fin *en elle-même;* il fait seulement que l'amour portant sur les choses *qui sont en deçà de cette fin*, et en dehors de sa raison propre comme fin dernière ou comme objet direct et véritable et définitif devant constituer notre bonheur, n'est point tout ce qu'il devrait être eu égard à l'amour de cette fin. Dans ce cas, l'amour essentiel de la fin dernière demeure, et il continue d'exercer sa vertu dans les mouvements affectifs du sujet : si bien que le sujet arrêterait immédiatement son mouvement actif actuel s'il s'apercevait ou s'il croyait que ce mouvement est incompatible avec la possession de la fin dernière. Mais, par raison de faiblesse, d'infirmité, de lassitude, de besoin de satisfaire ses goûts d'ordre naturel et humain — car la fin dernière en elle-même est d'ordre essentiellement transcendant et surnaturel, surhumain, divin, objet d'attente ou d'espérance, non de possession ou de jouissance actuelle et immédiate — il s'attache ou plutôt s'attarde dans certaines affections qui ne sont point opposées à l'obtention future de la fin dernière, mais qui n'y sont point ordonnées non plus d'une façon actuelle, qui sont en dehors.

Comme on le voit, toute la notion de péché mortel et de péché véniel se prend en fonction de la fin dernière surnaturelle. — Dans l'ordre de la seule fin naturelle, ces expressions, pour autant qu'elles s'opposent, n'auraient pas de sens. La fin naturelle étant le bien de la raison et l'homme étant ordonné à ce bien par sa nature, de même qu'il ne peut point perdre sa nature, il ne peut pas non plus perdre l'ordre à cette fin. Bien plus, tout ce qu'il fait, il le fait en vue de cette fin, cherchant en tout le bien que sa raison actuelle, juste ou erronée, lui montre comme étant son bien. Et, sans doute, il pourra se tromper dans la recherche de ce bien de la raison; car sa raison peut s'égarer, surtout au point de vue pratique. Mais, par cette même raison, il pourra aussi se corriger et revenir à son vrai bien. — Il n'en va plus de même dans l'ordre surnaturel. Ici, la fin de l'homme n'est plus le bien de la raison. C'est le bien de la sur-raison, comme nous l'avons expliqué dans la question des vertus théologales. Et ce bien ne relève pas de la nature de l'homme. Il est mis en lui par la grâce. Il dépend totalement de l'action surnaturelle de Dieu. Ici, l'amour de la fin dernière n'est point naturel à l'homme. Cet amour est causé en lui par Dieu. Tant que l'homme est sous l'influx de cet amour, il ne pèche pas. Mais il pèche dès qu'il s'y soustrait. Or, il peut s'y soustraire de deux manières. Ou en le perdant purement et simplement, par l'attache à ce qui lui est opposé. C'est le péché mortel. Ou en posant un acte d'ordre naturel et humain, qui, sans lui être contraire, ne peut pas lui être ordonné. Dans ce cas, c'est le péché véniel.

Il est aisé de voir que le péché véniel, au sens précis où l'a défini saint Thomas, ne peut exister que dans le sujet où se trouve, par la vertu de charité surnaturelle, l'amour habituel de la fin dernière surnaturelle qui est Dieu objet des vertus théologales. Ce péché, en effet, a pour essence ou raison propre d'être *réparable* par le principe de vie existant dans le sujet; principe de vie qui n'est pas autre que l'amour habituel de la fin dernière surnaturelle par la vertu de charité. De même, entre tous les péchés dont la nature est de faire perdre l'amour de la fin dernière et par suite d'être de soi irréparables ou mortels, celui-là devra être appelé spécialement de ce nom, qui, produit par un

sujet jusque-là en état de grâce, enlèvera, en effet, l'amour préexistant de la fin dernière et causera la perte en soi irréparable de ce principe de toute vie surnaturelle.

L'*ad primum* répond que « la division du péché véniel et du péché mortel n'est point la division d'un genre en ses espèces participant également la raison de ce genre », comme l'animal se divise en animal raisonnable et en animal sans raison; « c'est la division de l'analogue en ce qui prend son attribution selon des degrés divers », comme l'être par rapport à la substance et aux accidents. « Aussi bien, la raison parfaite de péché, marquée par saint Augustin, convient au péché mortel. » Le péché véniel n'est dit péché que selon une raison imparfaite et en fonction du péché mortel; comme l'accident est dit *être* en fonction de la substance, selon une raison imparfaite d'être. — « C'est qu'en effet, explique saint Thomas, le péché véniel n'est point *contre la loi* », dont la raison propre est de promouvoir l'obtention de la fin dernière; car c'est à cela qu'est ordonnée toute loi venue de Dieu. « Et, en réalité, celui qui pèche véniellement ne fait point ce que la loi défend, ni n'omet ce à quoi oblige la loi par son précepte », sous peine d'être frustré du bonheur de Dieu, vraie fin dernière de l'homme; « mais il agit en dehors de la loi, ne gardant point le mode de la raison que la loi a en vue ». La loi dont nous parlons ici est la loi pure et simple, qui règle l'acte humain en vue de sa vraie fin dernière. Les préceptes de la loi ainsi entendue ne viseront que ce qui est absolument requis pour l'obtention de cette fin dernière, savoir la sujétion essentielle et indispensable de l'homme à Dieu et les conditions également essentielles et indispensables du bien de la société des hommes entre eux, comme saint Thomas nous le dira à l'article suivant. Quant aux conditions qu'on pourrait appeler accidentelles et qui ne regardent qu'un certain mode de pratiquer cette sujétion essentielle à l'endroit de Dieu ou de réaliser ce bien de la société des hommes entre eux, ceci ne regardera plus directement et au sens formel ou dans leur substance les préceptes de la loi, mais plutôt ce que saint Thomas appelait ici le mode ou la mesure de la raison, c'est-à-dire le côté *vertueux* dans la manière de pratiquer ce que la loi prescrit.

L'*ad secundum* dit que « ce précepte de l'Apôtre est affirmatif; d'où il suit qu'il n'oblige point pour tout instant » : on n'est point tenu de faire à chaque instant par un acte formel et positif ou qui se le propose actuellement et directement ce que l'Apôtre marque dans ce précepte. « Il suit de là que le fait de ne point référer, continuellement, d'une façon actuelle, tout ce qu'il fait, à la gloire de Dieu, ne constitue point pour l'homme une infraction contre ce précepte. Il suffira donc que quelqu'un, d'une façon habituelle, se réfère lui-même à Dieu et aussi tout ce qui le concerne, pour qu'il ne pèche point continuellement, commettant un péché mortel, s'il ne réfère point à Dieu, d'une façon actuelle, tel ou tel de ses actes. Or, le péché véniel n'exclut point l'ordre habituel de l'acte humain à la gloire de Dieu, mais seulement l'ordre actuel » : celui qui pèche véniellement, même au moment où il pèche véniellement, entend bien, au moins d'une façon implicite, ne rien faire qui puisse compromettre la possession de la fin dernière; mais ce qu'il fait n'est point ordonné à cette possession ; comme nous l'avons déjà dit, cela demeure en dehors : ce n'est ni pour, ni contre. « Et, en effet, ce péché n'exclut pas la charité, qui, d'une façon habituelle, ordonne à Dieu. Donc, il ne s'ensuit pas, si quelqu'un pèche véniellement, qu'il pèche mortellement ».

L'*ad tertium* déclare que « celui qui pèche véniellement adhère au bien temporel, non pas comme celui qui *jouit* », au sens augustinien de ce mot, c'est-à-dire qui met sa fin dernière dans ce bien temporel, « car, en effet, il ne constitue pas sa fin en cette sorte de bien; mais comme celui qui *use* », c'est-à-dire qui prend ce bien sans préjudice de ce qui doit être son vrai bien final, car « il réfère à Dieu son acte non point d'une façon actuelle, mais d'une façon habituelle » : par cet acte, il ne se propose pas de mériter ou d'obtenir une plus parfaite possession de Dieu; mais il entend bien cependant ne point compromettre sa possession réelle de Dieu qu'il continue même alors de vouloir par-dessus tout, si bien qu'il laisserait aussitôt cet acte, s'il voyait qu'il peut lui faire perdre la possession de Dieu.

L'*ad quartum* répond dans le même sens et confirme toutes les explications précédentes. « Le bien muable n'est point pris

comme un terme qui s'oppose au bien immuable, si ce n'est lorsqu'on met sa fin en lui. Et, en effet, ce qui a raison de moyen par rapport à la fin n'a point la raison de terme » [Cf., sur la possibilité de cette raison de moyen non ordonné de fait à la seule vraie fin dernière, ce que nous avons dit plus haut, q. 1, art. 6].

L'homme jouit, par la grâce de Dieu, d'une vie surnaturelle. Tout, dans cette vie, dépend de ce qui en est la fin, c'est-à-dire Dieu Lui-même devant être possédé par l'homme un jour dans le ciel comme Lui-même se possède. Tant que cet amour de Dieu demeure dans l'âme, l'homme vit. Il est mort, si cet amour disparaît. Or, il est un péché qui fait disparaître cet amour et qui en est la négation. Ce péché portera très justement le nom de péché mortel. Il est un autre péché qui ne fait point disparaître cet amour, n'en étant point la négation, mais qui ne sert point non plus d'aliment à cet amour, ne pouvant s'harmoniser avec lui. Comme cependant l'amour de Dieu demeure habituellement dans l'âme, l'homme pourra réparer, par la vertu de cet amour, le dommage qu'il s'est causé à lui-même, dans l'ordre de sa vie surnaturelle, par son péché. Et, pour autant, ce péché est appelé véniel ou pouvant se faire pardonner du seul fait que l'homme le répare par un acte contraire qui est un acte vivifié par l'amour. — Nous devons maintenant nous demander d'où il peut venir que certains péchés soient irréparables ou mortels, faisant perdre l'amour de la fin dernière surnaturelle qui est Dieu, et que d'autres soient véniels, laissant intact cet amour de la fin dernière, tout en ne s'harmonisant point avec elle d'une façon actuelle.

C'est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le péché mortel et le péché véniel diffèrent par leur genre.

Trois objections veulent prouver que « le péché mortel et le péché véniel ne diffèrent point par leur genre, en ce sens qu'il y ait des péchés qui soient mortels par leur genre » ou leur espèce

et leur objet, « et d'autres qui soient véniels de même ». — La première arguë de ce que « le bien et le mal qui se tire du genre, dans les actes humains, se prend par comparaison à la matière ou à l'objet » de ces actes, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 18, art. 2). Or, selon toute espèce d'objet ou de matière, il arrive qu'on pèche mortellement et véniellement. Il n'est, en effet, aucune sorte de bien muable que l'homme ne puisse aimer moins que Dieu », en telle sorte cependant que Dieu ne peut pas approuver cet amour, « ce qui est pécher véniellement; ou plus que Dieu, ce qui est pécher mortellement. Donc, le péché véniel et le péché mortel ne diffèrent point par leur genre ». — La seconde objection rappelle que « le péché est mortel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), du fait qu'il est irréparable, et véniel du fait qu'il est réparable. Or, être irréparable convient au péché de malice, lequel est irrémissible, d'après certains auteurs; être réparable, au contraire, convient au péché de faiblesse ou d'ignorance, qu'on dit être rémissible. Donc, le péché mortel et le péché véniel diffèrent comme le péché de malice et le péché de faiblesse ou d'ignorance. Mais, de ce chef, les péchés ne diffèrent point par le genre » ou l'objet, « mais par la cause, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 77, art. 8, *ad 1um*). Donc, le péché mortel et le péché véniel ne diffèrent point par leur genre ». — La troisième objection s'appuie sur ce qu' « il a été dit plus haut (q. 74, art. 3, *ad 3um*; art. 10), que « les mouvements subits, soit de la sensualité soit de la raison, sont des péchés véniels. Or, les mouvements subits se trouvent en n'importe quel genre de péché. Donc, il n'y a point des péchés qui soient véniels par leur genre ».

L'argument *sed contra* en appelle à « saint Augustin » qui, « dans le sermon *sur le Purgatoire* (joint comme appendice aux œuvres de saint Augustin, serm. CIV), énumère certains genres de péchés véniels et certains genres de péchés mortels ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « le péché *véniel* tire son nom du mot » latin « *venia* », qui signifie *pardon*. — « Un péché pourra donc être appelé véniel, d'une première manière, parce qu'il est devenu digne d'être pardonné. En ce sens, saint Ambroise dit (dans son livre *du Paradis*, ch. XIV) que *tout péché devient véniel par la pénitence*. — D'une

autre manière, un péché sera dit véniel, parce qu'il a en lui une possibilité de pardon, soit en partie, soit totalement. — En partie, comme s'il a en lui quelque chose qui diminue la faute; ainsi en est-il du péché de faiblesse ou du péché d'ignorance. Ce péché est dit véniel du côté de sa cause. — Totalement, du fait qu'il n'enlève pas l'ordre à la fin dernière; d'où il suit qu'il ne mérite pas une peine éternelle, mais seulement une peine temporelle. — C'est de ce péché véniel que nous parlons maintenant. Les deux premières sortes de péchés véniels n'ont point un genre déterminé »; c'est à propos de n'importe quel objet que ces sortes de péchés véniels peuvent se rencontrer ou se produire. « Mais le péché véniel entendu au troisième sens peut avoir un genre déterminé, en telle sorte que certains péchés soient dits véniels » de leur nature ou « par leur genre, et d'autres mortels, selon que le genre ou l'espèce de l'acte sont déterminés par l'objet. — C'est qu'en effet, lorsque la volonté se porte sur une chose qui, par elle-même, répugne à la charité ordonnant l'homme à la fin dernière, ce péché a, de son objet, d'être mortel. D'où il suit qu'il est mortel par son genre; ou bien parce qu'il sera contraire à l'amour de Dieu : tel, le blasphème, le parjure, et autres péchés de cette sorte; ou bien parce qu'il sera contraire à l'amour du prochain, comme l'homicide, l'adultère et autres péchés semblables. Aussi bien, ces sortes de péchés sont dits mortels de leur genre ou de leur nature. — « Parfois, au contraire, la volonté de celui qui pèche se porte sur ce qui contient en soi un certain désordre, sans pourtant être contraire à l'amour de Dieu et du prochain; comme sont les paroles inutiles, le rire superflu et autres choses de ce genre. Ces sortes de péchés sont véniels de leur nature. Toutefois, ajoute saint Thomas, parce que les actes moraux tirent leur raison de bien ou de mal, non seulement de l'objet, mais aussi des dispositions du sujet qui agit, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 18, art. 4, 6), il arrive parfois que ce qui est péché véniel dans son genre ou en raison de son objet, devient mortel en raison du sujet qui agit : soit parce qu'il constitue en cela sa fin dernière; soit parce qu'il l'ordonne à quelque chose qui est péché mortel dans son genre; comme si quelqu'un ordonne une parole inutile à l'effet de commettre un adultère. Pa-

reillement aussi, il arrive, du côté du sujet qui agit, qu'un péché mortel de sa nature devient véniel, parce que l'acte est imparfait » dans sa raison d'acte humain, « c'est-à-dire qu'il n'est point délibéré par la raison principe propre de l'acte mauvais, ainsi qu'il a été dit plus haut des mouvements subits d'infidélité ».

L'*ad primum* répond que « dès là qu'un homme choisit ce qui répugne à la charité divine, cet homme est convaincu de préférer cet objet à la charité divine et, par suite, de l'aimer plus qu'il n'aime Dieu. Et voilà pourquoi certains péchés dont l'objet ou la nature répugne à la charité divine ont en eux de faire qu'ils soient aimés plus que Dieu ; d'où il suit qu'ils sont mortels de leur nature et dans leur genre ».

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède du péché véniel qui est tel en raison de sa cause ».

L'*ad tertium* dit également que « l'objection procède du péché qui est véniel en raison de l'imperfection de l'acte ».

A prendre le péché véniel dans son sens strict et selon qu'il s'oppose au péché mortel, c'est-à-dire selon qu'il implique un désordre moral qui n'est pas de soi irréparable, n'entraînant pas la perte de la charité, nous devons dire qu'il est des choses qui sont en elles-mêmes, indépendamment de ce que les dispositions du sujet qui agit peuvent y ajouter ou en retrancher, matière ou objet de péché véniel, et d'autres choses qui sont, également en en elles-mêmes, matière ou objet de péché mortel. Nous avons entendu saint Thomas nous en donner la raison dans l'article que nous venons de lire. Voici comment le saint Docteur exposait cette même raison, qu'il importe si fort de bien entendre, dans les *Questions disputées, du Mal* (q. 7, art. 11). « Il arrive que certains péchés sont contraires à la charité et que d'autres ne le sont pas, du côté du genre même de l'œuvre, qui se prend en raison de l'objet ou de la matière, selon qu'elle est contraire à la charité ou qu'elle ne lui est pas contraire. De même, en effet, qu'il est des mets qui sont de soi contraires à la vie, comme les mets empoisonnés, et d'autres qui ne sont point contraires à la vie, bien qu'ils soient un certain obstacle au bon fonctionnement

des opérations vitales, comme l'est un aliment grossier difficile à digérer, ou, même s'il est facile à digérer, parce qu'on le prend en trop grande abondance; pareillement aussi, dans les actes humains, il est des choses qui sont par elles-mêmes contraires à la charité de Dieu et du prochain, savoir : ce qui détruit la sujétion et la révérence de l'homme par rapport à Dieu, comme le blasphème, l'idolâtrie, et autres choses de ce genre; et aussi les choses qui rendent impossible pour les hommes le fait de vivre ensemble ou en société, comme sont le vol, l'homicide et autres choses de cette nature, car les hommes ne pourraient plus vivre ensemble si ces choses-là se commettaient indifféremment et au gré d'un chacun parmi eux. D'où il suit que ces sortes de péchés sont mortels de leur nature ou dans leur genre, quelle que soit l'intention ou la volonté de celui qui les commet », si seulement il a la volonté délibérée de les commettre. « Il est d'autres choses, au contraire, qui, tout en renfermant un certain désordre, n'excluent pas cependant d'une façon directe l'une ou l'autre de ces deux fins; ainsi en est-il de l'acte de l'homme qui dit un mensonge, non point dans les choses de la foi, ni pour nuire au prochain, mais pour le récréer ou même pour l'aider; tel encore l'acte de celui qui excède » un peu « dans le manger ou le boire et autres choses de ce genre. Aussi bien, ces sortes de péchés sont véniels de leur nature ».

Sur ces données très nettes de saint Thomas, nous pouvons maintenant essayer de nous former une idée précise du péché véniel, dans sa nature propre, et pour autant qu'il se distingue, soit du péché mortel, soit de ce qu'on est convenu d'appeler, dans le langage chrétien ou ascétique, l'imperfection.

Tout, dans la vie morale de l'homme, se ramène à une question d'amour. Cette vie sera bonne, si l'amour de l'homme est ordonné; elle sera mauvaise, si cet amour est désordonné. D'autre part, l'ordre de l'amour dépend du bien final dans lequel la volonté de l'homme se fixe et se repose. Ce bien ne peut être, dans l'ordre actuel institué par Dieu, que le bien surnaturel ou Dieu Lui-même atteint par les vertus théologales. Par conséquent, tout acte d'amour portant sur Dieu objet des vertus théologales est essentiellement bon, et tout autre acte

d'amour, dans l'homme, ne pourra être bon qu'en fonction de cet acte d'amour. Les autres actes d'amour distincts de l'amour de la fin dernière surnaturelle, mais pouvant et devant lui être subordonnés, sont les actes relatifs aux biens qui ne sont pas Dieu en Lui-même. Ces actes pourront être ordonnés ou désordonnés en eux-mêmes, antérieurement à l'ordre qu'ils peuvent ou doivent avoir à l'acte d'amour portant sur la fin dernière. C'est ainsi que par un empiètement de l'appétit sensible se portant sur son bien contrairement aux lumières de la raison ou de la loi divine, on aura des actes désordonnés qui s'opposeront aux vertus naturelles ou infuses de force et de tempérance. De même, l'amour de son bien personnel pourra faire qu'on empiète indûment, ou contrairement à la lumière de la raison et de la loi divine, sur le bien d'autrui, qu'il s'agisse du bien des autres hommes ou qu'il s'agisse du bien même de Dieu qui est son honneur; et, de ce chef, on aura les actes contraires à la vertu de justice naturelle ou infuse.

Ces actes contraires aux diverses vertus pourront être de deux sortes. Les uns impliqueront un désordre essentiel, renversant jusque dans sa substance l'ordre qui doit exister entre la raison et les sens dans l'homme, ou entre l'homme et Dieu, ou entre les divers hommes. Les autres n'impliqueront, par rapport à ce triple aspect de l'ordre, qu'un désordre accidentel, si l'on peut ainsi dire, et qui n'ira pas à renverser la substance même de l'ordre. Dans le premier cas, ces actes désordonnés ou peccamineux seront incompatibles avec la permanence de l'amour de la fin dernière en elle-même. D'où il suit que leur présence chassera cet amour du cœur de l'homme s'il y était déjà, ou rendra cette présence encore plus impossible si déjà elle avait disparu ou si elle n'avait jamais été. Et parce que cet amour de la fin dernière est le principe de toute vie surnaturelle dans l'homme, il s'ensuit que sa perte ou son absence constitue un état de mort. Aussi bien, les péchés ou actes désordonnés qui en sont la cause portent le nom de péchés mortels. Dans le second cas, les actes désordonnés ou peccamineux ne sont point incompatibles avec la présence habituelle de l'amour de la fin dernière dans le cœur de l'homme; ils constituent seulement une incompatibilité avec

l'acte de cet amour : cet acte, en effet, implique qu'on ordonne à Dieu, d'une façon actuelle, ce que l'on accomplit ou tout ce qu'il y a actuellement d'amour dans l'âme; d'autre part, on ne peut pas ordonner, d'une façon actuelle, à Dieu, ce qui implique un certain désordre, quelque léger ou accidentel que ce désordre puisse être, dans le cœur de l'homme. Toutefois, parce que l'amour de Dieu fin dernière demeure d'une façon habituelle, il se pourra que cet amour habituel passe à l'acte et fasse disparaître ainsi l'acte désordonné du léger amour contraire ou ce que cet acte d'amour pouvait avoir laissé de désordonné dans l'âme. Et pour autant, ces sortes de péchés sont appelés réparables ou véniels.

Que si l'acte d'amour dans l'homme était parfaitement ordonné en lui-même, par rapport au triple aspect de l'ordre qui regarde l'amour des divers biens, en deçà de l'amour du bien final surnaturel en lui-même, — cet acte pourrait bien n'être point un acte peccamineux, non pas même par mode de péché véniel; mais il ne s'ensuivrait pas, du coup, qu'il fût un acte bon purement et simplement dans l'homme. C'est qu'en effet, pour que l'acte humain ou moral de l'homme élevé ou destiné par Dieu à une fin surnaturelle soit bon purement et simplement, il ne suffit pas qu'il n'ait rien en lui-même qui soit incompatible avec cette fin; il faut encore qu'il lui soit ordonné d'une certaine manière. Or, il peut lui être ordonné d'une double manière : explicitement ou implicitement. Explicitement, quand, d'une façon actuelle, il est commandé par un acte de charité. Implicitement, quand il se trouve dans une série d'actes dont le premier a été commandé par un acte de charité; et, dans ce cas, il se trouve virtuellement ordonné à l'amour de la fin dernière. On pourrait dire aussi qu'il s'y trouve ordonné d'une certaine manière, par le simple état habituel du sujet qui produit cet acte. Toutefois, il ne semble pas que cette dernière ordination suffise à le constituer surnaturellement bon et méritoire. Dans ce cas, en effet, il ne procède en rien de l'habitus opératif qu'est la vertu de charité, mais seulement de l'habitus opératif qu'est la vertu infuse, distincte de la charité, ou même simplement de l'habitus opératif qu'est la vertu naturelle et acquise. Il se peut, en effet,

que même un chrétien, qui possède habituellement la grâce et la charité, n'agisse, en tel cas particulier, que sous l'influx d'une vertu d'ordre humain ou naturelle et acquise. Et, dans ce cas, il est bien difficile d'admettre qu'un tel acte soit méritoire, ou bon purement et simplement dans l'homme élevé à la fin surnaturelle. Bien plus, on peut se demander si, par rapport à cette fin et en raison du manque d'ordre au moins virtuel à cette fin, cet acte, quoique bon dans l'ordre purement naturel ou humain, ne revêt pas, dans l'ordre surnaturel, un certain caractère de désordre, au sens privatif et peccamineux, qui en fera, dans cet ordre-là, une sorte de péché véniel. Toujours est-il qu'il aura, du moins, et à un titre très spécial, la raison d'imperfection. Car si nous pouvons dire imparfait, au sens de moins parfait, tout acte, même bon et méritoire, qui n'est point sous l'influx actuel de l'acte de charité surnaturelle, l'acte dont nous venons de parler implique cette imperfection, autrement foncière, qui fait que non seulement il n'a point la perfection idéale de l'acte moral humain dans l'homme élevé à l'état surnaturel, mais qu'il n'a même point la perfection d'ailleurs possible, et, en un sens, requise, dans tout acte moral humain de l'homme ainsi surnaturalisé. Il n'est point possible, en effet, que l'homme soit continuellement, sur cette terre, sous l'influx actuel de la charité; et la perfection consiste à se rapprocher le plus possible de cet idéal. Mais il demeure toujours possible d'être sous l'influx virtuel en renouvelant suffisamment l'acte de charité pour que cet influx virtuel existe toujours.

Nous pourrions donc, semble-t-il, distinguer un triple état de l'acte, d'ailleurs ordonné en lui-même, et qui est en soi un acte de telle ou telle autre vertu en deçà de la charité. Cet acte peut être commandé par un acte de charité qui porte sur lui directement et actuellement; il peut être commandé par un acte de charité qui comprend toute une série dans laquelle cet acte se trouve; il peut n'être pas commandé du tout par l'acte de la charité. Dans le premier cas, il est parfait; dans le second cas, il est moins parfait; dans le troisième cas, il est imparfait. En aucun de ces cas, nous ne dirons cependant qu'il soit un péché véniel. Mais peut-être faudrait-il dire que, dans le troisième cas,

l'homme qui néglige de renouveler assez fréquemment son acte de charité pour que tous les actes de vertu qu'il peut d'ailleurs accomplir appartiennent à une série commandée par cet acte, commet un péché véniel d'omission contre la charité elle-même, chaque fois qu'il devrait ainsi renouveler son acte de charité et qu'il ne le fait pas. Le chrétien, au contraire, qui renouvelle assez fréquemment son acte de charité pour que tous ses actes de vertu soient compris dans une série commandée par lui, est exempt de tout péché, même véniel, bien qu'il puisse toujours s'avancer dans la perfection, en rendant son acte de charité de plus en plus fréquent et intense. Il sera même tenu de s'appliquer à cela si, par état, il se trouve voué à la perfection.

Quant à l'homme, qui, par hypothèse, aurait tous ses actes moraux parfaitement ordonnés en eux-mêmes et dans l'ordre naturel — mais qui vivrait délibérément en dehors de l'amour de la fin surnaturelle, ne voulant point de cette fin, — les actes qu'il accomplirait pourraient n'être point peccamineux en eux-mêmes, et avoir leur bonté naturelle ; lui-même cependant serait continuellement dans l'état de péché mortel, en raison du rejet coupable de sa fin dernière surnaturelle.

Le péché véniel se distingue essentiellement du péché mortel. L'un n'est point l'autre ; et cela non pas seulement en raison des conditions subjectives du sujet qui pèche, mais en raison de leur nature propre. — Mais, bien qu'ils soient distincts, n'ont-ils point des rapports entre eux : le péché véniel pourrait-il conduire au péché mortel ? pourrait-il lui-même, soit en raison de sa nature, soit en raison de quelque circonstance, devenir mortel ? ou, par contre, le péché mortel pourrait-il devenir véniel ? — C'est ce que nous devons maintenant considérer. — Et d'abord, le premier point : si le péché véniel est une disposition au péché mortel ?

Saint Thomas va nous répondre dans l'article qui suit.

Article III.

Si le péché véniel est une disposition au péché mortel?

Trois objections veulent prouver que « le péché véniel n'est point une disposition au péché mortel ». — La première est que « l'un des deux opposés ne dispose point à l'autre. Or, le péché véniel et le péché mortel se divisent comme choses opposées entre elles, ainsi qu'il a été dit (art. 1). Donc, le péché véniel n'est point une disposition au péché mortel ». — La seconde objection fait observer que « l'acte dispose à quelque chose qui est avec lui de même espèce; aussi bien il est dit au second livre de l'*Éthique* (ch. 1, n. 4; de S. Th., leç. 1), que *des actes semblables s'engendrent des dispositions et des habitus semblables*. Or, le péché mortel et le péché véniel diffèrent par le genre ou par l'espèce, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, le péché véniel ne dispose point au mortel ». — La troisième objection dit que « si on appelle véniel un péché parce qu'il dispose au péché mortel, il faudra que tout ce qui dispose au péché mortel soit péché véniel. Or, toutes les bonnes œuvres disposent au péché mortel; car saint Augustin dit, dans sa Règle, que l'*orgueil s'insinue dans les bonnes œuvres pour les détruire*. Donc, même les bonnes œuvres seront des péchés véniels, ce qui est un inconvénient ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit dans l'*Ecclésiastique*, ch. XIX (v. 1) : *Celui qui méprise les petites choses, peu à peu périra*. Or, celui qui pèche véniellement semble mépriser les petites choses. Donc, il se dispose par là, peu à peu, à périr totalement par le péché mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « ce qui dispose a, d'une certaine manière, la raison de cause. D'où il suit que, selon le double mode dont une cause peut exister, il pourra exister aussi un double mode de disposition. Il est, en effet, une cause qui meut directement à la production de l'effet ; tel, par exemple, le foyer de chaleur qui chauffe. Mais il est aussi une cause qui concourt à la production de l'effet indirecte-

ment et parce qu'elle éloigne l'obstacle qui empêchait cet effet de se produire ; c'est ainsi que celui qui enlève la colonne » sur laquelle une pierre reposait, « est dit enlever la pierre qui était placée sur cette colonne. — Conformément à cela, nous dirons que l'acte du péché dispose à quelque chose d'une double manière. — D'abord, directement ; et il dispose ainsi à un acte semblable. De cette sorte, le péché qui est véniel de sa nature ne dispose point premièrement et par soi au péché mortel, puisqu'il en diffère spécifiquement. Mais, en cette sorte, le péché véniel peut disposer, par voie d'une certaine conséquence, au péché qui est mortel en raison des dispositions du sujet. Par cela, en effet, que les actes des péchés véniels augmentent la disposition ou l'habitude » à agir dans un sens peccamineux, la passion ou « la pente de pécher peut être telle que celui qui pèche constitue sa fin dans le péché véniel ; quiconque, en effet, a un habitus, pour autant qu'il a cet habitus », trouve son plaisir et « place son bien ou sa fin dans l'opération qui est selon cet habitus. Et, de la sorte, en péchant souvent véniellement » et en se faisant de ce péché une habitude et comme une seconde nature, « il se dispose » à mettre là sa fin dernière et « à pécher mortellement ». — D'une autre manière, l'acte humain dispose à quelque chose en éloignant l'obstacle ou ce qui empêchait la production de cette chose. « Et de cette sorte, le péché qui est véniel de sa nature peut disposer à ce qui est péché mortel de sa nature. Celui qui, en effet, accomplit ce qui est péché véniel de sa nature, enfreint un certain ordre. Or, par cela même qu'il s'habitue à ne point soumettre sa volonté à l'ordre marqué, dans les petites choses, il se dispose à ne point soumettre sa volonté à l'ordre de la fin dernière, et à choisir ce qui est péché mortel de sa nature ». — Nous ne saurions trop souligner cette seconde raison de saint Thomas, qui est si bien faite pour recommander ce qu'on pourrait appeler l'amour scrupuleux de l'ordre, où que cet ordre se trouve et en quelque manière qu'il s'y trouve ; car cet amour, dans la mesure où il existe, rend impossible tout péché (Cf. ce que nous avons dit plus haut de la beauté de l'ordre et de son excellence, q. 18, art. 1).

L'*ad primum* répond que « le péché véniel et le péché mortel

s'opposent, dans la division, non point comme deux espèces d'un même genre, mais, ainsi qu'il a été dit (art. 1, *ad 1um*), comme l'accident se divise contre la substance. Et, par suite, de même que l'accident peut être une disposition à la forme substantielle, de même le péché véniel peut être une disposition au péché mortel ».

L'*ad secundum* accorde que « le péché véniel n'est point semblable au péché mortel dans l'espèce » ; car ce n'est pas une même espèce de désordre ; « mais il lui est semblable dans le genre, en ce sens que soit l'un soit l'autre implique un défaut d'ordre voulu, bien que le désordre ne soit pas le même » ou de même nature « de part et d'autre, ainsi qu'il a été dit » (art. 1, 2).

L'*ad tertium* fait observer que « l'œuvre bonne n'est point par elle-même une disposition au péché mortel, bien qu'elle puisse devenir matière ou occasion du péché mortel, accidentellement. Le péché véniel, au contraire, par lui-même, dispose au péché mortel », soit en dépravant le goût de celui qui pèche au point de l'amener à aimer comme fin dernière cela même qui de soi n'est que matière de péché véniel, soit aussi en habituant sa volonté à transgresser l'ordre en soi, de telle sorte qu'à force de transgresser cet ordre en choses légères, il finira par ne plus le respecter jusque dans les choses graves, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Le péche véniel ne dispose point directement et de soi au péché mortel, objectivement considéré, puisque le péché véniel, objectivement considéré, demeurera toujours nécessairement un péché véniel, à moins qu'il soit entraîné hors de sa sphère par l'influence d'un péché mortel préexistant ; mais il peut disposer, de ce chef, au péché mortel, par une sorte de conséquence, en dépravant le goût de celui qui pèche et en l'amenant à faire que ce qui n'est de soi qu'un désordre en deçà de la fin dernière devienne pour lui un désordre opposé à cette fin. Il peut aussi, et plus encore, disposer indirectement au péché mortel, qui est tel, même objectivement considéré, en émoussant cette horreur instinctive du désordre qui rend pour ainsi dire impossible le

péché mortel. — Le péché véniel, qui dispose au péché mortel selon que nous venons de le dire, peut-il aller jusqu'à devenir lui-même un péché mortel?

C'est ce que nous allons considérer à l'article qui suit.

Article IV.

Si le péché véniel peut devenir mortel?

Quatre objections veulent prouver que « le péché véniel peut devenir mortel ». — La première cite « saint Augustin », qui, « exposant ce texte de saint Jean (ch. III, v. 36) : *Celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie*, dit : *Les péchés minimes* (savoir véniels), *si on les néglige, tuent*. Or, un péché est appelé mortel, du fait qu'il tue l'âme, lui donnant la mort spirituelle. Donc, le péché véniel peut devenir mortel ». — La seconde objection rappelle que « le mouvement de la sensualité avant le consentement de la raison est un péché véniel, et, après le consentement de la raison, un péché mortel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 74, art. 8, *ad 2um*). Donc, le péché véniel peut devenir mortel ». — La troisième objection en appelle à ce que « le péché véniel et le péché mortel diffèrent comme le mal curable et incurable, ainsi qu'il a été dit (art. I). Or, le mal curable peut devenir incurable. Donc, le péché véniel peut devenir mortel ». — La quatrième objection dit que « la disposition peut devenir habitus. Or, le péché véniel est une disposition au péché mortel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.). Donc, le péché véniel peut devenir péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer que « les choses qui diffèrent à l'infini ne peuvent point se changer l'une en l'autre. Or, le péché mortel et le péché véniel diffèrent à l'infini, comme il ressort de ce qui a été dit. Donc, le péché véniel ne peut pas devenir mortel ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« on peut entendre d'une triple manière que le péché véniel devienne mortel. — D'abord, en ce sens que le même acte numérique soit d'abord péché véniel et puis péché mortel. Et ceci ne peut pas être.

Le péché, en effet, consiste principalement dans l'acte de la volonté, comme tout acte moral. Il suit de là qu'on n'aura plus un seul et même acte au point de vue moral, si la volonté change, bien que l'action considérée en elle-même et selon sa nature continue toujours la même. Et, d'autre part, si la volonté ne change point, il ne se peut pas qu'un péché qui serait véniel devienne mortel. — D'une autre manière, on peut entendre qu'un péché véniel devienne mortel, en ce sens que ce qui est un péché véniel de sa nature devienne un péché mortel » pour celui qui le commet. « Et ceci est possible, soit parce que le sujet qui pèche met sa fin en ce péché, soit parce qu'il le réfère comme à sa fin à un péché qui est mortel, ainsi qu'il a été dit (art. 2). — Enfin, d'une troisième manière » ou en un troisième sens, « on peut entendre que plusieurs péchés véniels » unis ensemble « constituent un péché mortel. Et si on entend cela que de plusieurs péchés véniels résulte, comme de ses parties intégrantes et constitutives, un péché mortel, la proposition est fausse. Tous les péchés véniels du monde, en effet, ne peuvent point, comme obligation à la peine, égaler un seul péché mortel. La chose apparaît du côté de la durée; car le péché mortel oblige à une peine éternelle; et le péché véniel, à une peine temporelle, ainsi qu'il a été dit (q. 87, art. 3, 5). Elle apparaît aussi du côté de la peine du dam; car le péché mortel mérite la privation de la vision de Dieu, à laquelle peine aucune autre ne saurait être comparée, selon que le dit saint Jean Chrysostome (hom. XXIII ou XXIV, *sur S. Matthieu*). Elle apparaît aussi du côté de la peine du sens, quant au ver rongeur de la conscience, bien que peut-être, du côté de la peine du feu, les peines ne soient pas improportionnées. — Que si l'on voulait dire que plusieurs péchés véniels font un péché mortel au sens de disposition, la chose est vraie, ainsi qu'il a été vu plus haut (art. préc.), selon les deux modes de disposition dont le péché véniel dispose au péché mortel », directement ou indirectement, ainsi qu'il a été dit.

L'*ad primum* répond que « saint Augustin parle au sens où plusieurs péchés véniels causent le péché mortel par mode de disposition ».

L'*ad secundum* dit que « jamais ce même mouvement de la

sensualité qui a précédé le consentement de la raison ne deviendra un péché mortel; mais l'acte lui-même de la raison qui consent » et qui vient après, distinct du précédent, est un péché mortel.

L'*ad tertium* fait observer que « la maladie corporelle n'est pas un acte, mais une certaine disposition » ou un certain état « qui demeure; aussi bien, parce qu'elle demeure en elle-même, elle peut changer. Mais le péché véniel est un acte qui passe et qu'on ne peut pas reprendre. Et, à ce titre, la similitude ne vaut pas ».

L'*ad quartum* remarque que « la disposition qui devient habitus a raison d'imparfait dans la même espèce; comme la science d'abord imparfaite, si elle se perfectionne, devient habitus. Mais le péché véniel est une disposition d'un autre genre, comme l'accident par rapport à la forme substantielle; et jamais l'accident ne se change en cette forme ».

Le péché véniel, par lui-même et en lui-même, ou considéré comme acte déjà existant, ne peut point, en restant lui-même, ou dans sa raison d'acte, passer de la qualité de véniel à la qualité de mortel. La seule chose admissible est que la matière ordinaire du péché véniel peut se transformer en matière de péché mortel, par la mauvaise volonté de celui qui pèche; ou encore, que plusieurs péchés véniels répétés peuvent disposer le sujet qui pèche à commettre tel autre péché qui sera de sa nature un péché mortel. — Mais les circonstances qui entourent l'acte humain peuvent-elles faire qu'un péché, de soi véniel, devienne mortel? C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si la circonstance peut faire qu'un péché véniel soit mortel?

Trois objections veulent prouver que « la circonstance peut faire qu'un péché véniel soit mortel ». — La première s'autorise de « saint Augustin », qui, « dans son sermon *sur le Purgatoire* (en appendice aux œuvres de S. Augustin, sermon CIV), dit que

la colère, si elle dure longtemps, et l'ébriété, si elle devient habituelle, passent au nombre des péchés mortels. Or, la colère et l'ébriété ne sont point, de leur nature, des péchés mortels, mais seulement des péchés véniels; sans quoi elles seraient toujours des péchés mortels. Donc, la circonstance peut faire qu'un péché véniel soit mortel ». — La seconde objection cite « le Maître » des *Sentences*, qui « dit, à la distinction 24 du second livre des *Sentences*, que la délectation, si elle est morose, est un péché mortel; et que si elle n'est point morose, elle est un péché véniel. Or, la morosité est une certaine circonstance. Donc, la circonstance fait du péché véniel un péché mortel ». — La troisième objection dit que « le bien et le mal diffèrent plus entre eux que ne diffèrent le péché véniel et le péché mortel, dont l'un et l'autre appartiennent au genre mal. Or, la circonstance fait d'un acte bon un acte mauvais; comme on le voit en celui qui donne l'aumône pour un motif de vaine gloire. Donc, à plus forte raison, elle peut faire d'un péché véniel un péché mortel ».

L'argument *sed contra* fait observer que « la circonstance étant un accident, sa quantité ne peut point excéder la quantité de l'acte lui-même, qu'il a de ce qui est son genre ou son objet : le sujet » ou la substance, « en effet, l'emporte toujours sur l'accident. Si donc l'acte est un péché véniel de sa nature, il ne se peut point qu'il devienne mortel en raison de la circonstance; car le péché mortel dépasse d'une certaine manière, à l'infini, la quantité du péché véniel, comme il ressort de ce qui a été dit » (q. 87, art. 5).

Au corps de l'article, saint Thomas se réfère à « ce qui a été dit plus haut (q. 7, art. 1; q. 18, art. 10, 11) quand il s'est agi des circonstances. La circonstance, en tant que telle, est un accident de l'acte moral. Toutefois, il arrive qu'une circonstance est prise comme différence spécifique de l'acte moral. Dans ce cas, elle perd la raison de circonstance », prend la raison d'objet « et constitue l'espèce de l'acte moral. Ceci arrive, dans les péchés, quand la circonstance ajoute la difformité d'un autre genre; comme si quelqu'un s'unit à une femme qui n'est pas la sienne, son acte a la difformité qui lui vient de son opposition à la chasteté; mais si cette femme est la femme d'un autre, à son acte s'ajoute la difformité qui provient de l'opposition à la vertu de

justice, contre laquelle il est que quelqu'un usurpe ce qui appartient à un autre; et, pour autant, cette circonstance constitue une nouvelle espèce de péché, qui s'appelle l'adultère » [cf. sur cette nouvelle spécification du péché, par les circonstances, ce que nous avons dit plus haut, q. 18, art. 10 et art. 11]. — Ces points de doctrine une fois rappelés, saint Thomas ajoute : « Il est impossible que la circonstance fasse d'un péché véniel un péché mortel, à moins qu'elle n'apporte une difformité d'un autre genre. Il a été dit, en effet (art. 1), que le péché véniel a sa difformité en ce qu'il constitue un désordre à l'endroit de ce qui est ordonné à la fin; et le péché mortel, de ce qu'il implique un désordre touchant la fin dernière. Il suit de là manifestement que la circonstance ne peut pas faire d'un péché véniel un péché mortel, si elle demeure une » pure « circonstance; mais seulement quand elle transfère le péché à une autre espèce, devenant elle-même d'une certaine manière une différence spécifique de l'acte moral ». Tout ceci n'offre plus aucune difficulté, après ce que nous avons dit plus haut de la manière dont la circonstance peut se référer à l'acte humain [cf. q. 18, art. 10, 11].

L'*ad primum* dit que « la diuturnité n'est point une circonstance qui fasse passer l'acte en une autre espèce, ni non plus la fréquence ou l'assiduité, si ce n'est peut-être accidentellement, en raison de quelque chose qui se surajoute. Et, en effet, une chose n'acquiert pas une espèce nouvelle du fait qu'elle se multiplie ou qu'elle se prolonge, à moins que peut-être dans l'acte ainsi prolongé ou multiplié ne survienne quelque chose qui varie l'espèce, par exemple la désobéissance, ou le mépris, ou toute autre chose de ce genre. — Nous dirons donc, pour l'objection, que la colère étant un mouvement de l'âme qui tend à nuire au prochain, si le dommage auquel tend le mouvement de la colère, a qu'il soit de sa nature un péché mortel, comme l'homicide ou le vol, cette colère sera de sa nature un péché mortel. Elle n'aura d'être un péché véniel que si elle est imparfaite dans la raison d'acte moral, pour autant qu'elle est un mouvement subit de la sensualité. Mais si elle se prolonge, elle retourne à la nature de son genre par le consentement de la raison. Que si le dommage auquel tend le mouvement de colère était véniel de sa nature,

comme si quelqu'un se met en colère contre quelqu'un et se propose de lui dire une parole légère et ironique qui le contriste légèrement, dans ce cas la colère ne sera point un péché mortel, pour tant qu'elle se prolonge, à moins que peut-être accidentellement ne puisse résulter de ce fait quelque grave scandale, ou pour toute autre chose de ce genre. — Pour ce qui est de l'ébriété, il faut dire que de sa nature elle a d'être un péché mortel. Et, en effet, que l'homme, sans nécessité, se rende impuissant à user de sa raison, par laquelle il s'ordonne à Dieu et évite les nombreux péchés qui se présentent, uniquement pour le plaisir du vin, ceci est expressément contraire à la vertu. Si elle est un péché véniel, cela viendra d'une certaine ignorance ou d'une certaine infirmité, comme si l'homme ignore la vertu du vin, ou sa propre faiblesse », et pour ce motif ne s'abstient pas de boire avec un certain excès, « ne pensant pas qu'il puisse en résulter l'ivresse : dans ce cas, en effet, l'ébriété ne lui est pas imputée à péché, mais seulement l'excès dans le boire. Mais quand il s'enivre fréquemment, l'ignorance dont il s'agit ne peut plus l'excuser et faire qu'il n'apparaisse pas que sa volonté choisit plutôt l'ébriété que de s'abstenir d'une boisson superflue. D'où il suit que le péché retourne à sa nature » de péché mortel. — On aura remarqué les explications si lumineuses que vient de nous donner saint Thomas sur le péché de colère et sur le péché d'ébriété. Nous aurons à nous en souvenir, plus tard, quand nous traiterons des divers vices en particulier.

L'*ad secundum* fait observer que « la délectation morose n'est un péché mortel que dans les choses qui sont péché mortel de leur nature, dans lesquelles, quand il n'y a pas de délectation morose, le péché véniel se trouve en raison de l'imperfection de l'acte », qui n'est point délibéré, « ainsi qu'il a été dit pour la colère. La colère, en effet, est dite durer, et la délectation morose, à cause de l'approbation que leur donne la raison délibérée ».

L'*ad tertium* répond que « la circonstance ne fait point qu'un acte bon devienne mauvais, à moins qu'elle ne constitue une espèce de péché, comme nous l'avons également établi plus haut » q. 18, art. 5, *ad 4um*).

Nous savons en quel sens ou comment le péché véniel peut disposer au péché mortel, ou même devenir un péché mortel. — Que penser de la proposition inverse, et devons-nous admettre qu'un péché mortel devienne un péché véniel.

C'est ce que nous allons examiner à l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché mortel peut devenir véniel ?

Trois objections veulent prouver que « le péché mortel peut devenir véniel ». — La première est que « la distance est la même entre le péché véniel et le péché mortel ou entre le péché mortel et le péché véniel. Or, nous l'avons dit, le péche véniel peut devenir mortel. Donc, le péché mortel peut également devenir véniel ». — La seconde objection remarque que « le péché véniel et le péché mortel sont tenus comme différents selon que celui qui pèche mortellement aime la créature plus que Dieu, tandis que celui qui pèche véniellement aime » trop « la créature », mais cependant « au-dessous de Dieu », en ce sens qu'il ne voudrait point pour cette créature sacrifier la possession de Dieu. « Or, il arrive qu'un homme accomplissant ce qui est un péché mortel de sa nature, aime la créature au-dessous de Dieu ; comme si, par exemple, quelqu'un ignorant que la simple fornication soit un péché mortel, contraire à l'amour divin, commet un acte de fornication, en telle sorte cependant qu'il serait prêt à laisser cet acte de fornication, pour l'amour de Dieu, s'il savait qu'en le commettant il agit contre cet amour. Donc, il pèchera véniellement. Et, par suite, le péché mortel peut devenir véniel ». — La troisième objection rappelle la troisième objection de l'article précédent. « Ainsi qu'il a été dit, le bien diffère plus du mal que le péché mortel ne diffère du péché véniel. Or, un acte qui est mauvais de sa nature peut devenir bon ; c'est ainsi que l'homicide peut devenir un acte de justice, comme on le voit dans le juge qui fait pendre un brigand. Donc, à plus forte raison, le péché mortel peut devenir véniel ».

L'argument *sed contra* oppose que « ce qui est éternel ne peut point devenir temporel. Or, le péché mortel mérite une peine éternelle, tandis que le péché véniel mérite une peine temporelle. Donc, le péché mortel ne peut jamais devenir véniel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « le mortel et le véniel diffèrent comme le parfait et l'imparfait dans le genre péché, ainsi qu'il a été dit (art. I, *ad 1um*). Or, l'imparfait peut atteindre la perfection en raison des additions qui lui sont faites. Et voilà pourquoi le péché véniel, du fait que lui est adjointe une difformité qui se rattache au genre du péché mortel, devient mortel; comme si quelqu'un dit une parole inutile en vue de la fornication. Mais ce qui est parfait ne peut point devenir imparfait par voie d'addition. Aussi bien, le péché mortel ne devient pas véniel du fait qu'on lui ajoute une difformité qui se rattache au genre du péché véniel. Celui, en effet, qui commet un acte de fornication pour dire une parole oiseuse n'a pas son péché diminué de ce chef; mais plutôt son péché se trouve aggravé par cette difformité nouvelle. — Toutefois, ce qui est mortel de sa nature peut être véniel en raison de l'imperfection de l'acte ; dans ce cas, l'acte de celui qui agit n'atteint pas la raison parfaite d'acte moral, n'étant pas délibéré, mais subit, comme il ressort de ce qui a été dit (en maint endroit du traité des péchés). Et ceci se fait par mode d'une certaine soustraction, savoir la soustraction de la raison délibérée. Or, parce que c'est de la raison délibérée que l'acte moral tire son espèce » ou sa raison « d'acte moral » et humain, « de là vient que la soustraction dont il s'agit modifie l'espèce », en ce sens que l'être de l'acte, au sens pur et simple, n'est plus le même, bien que ce qui est ainsi imparfait dans le genre acte humain puisse se rattacher, par voie de réduction, à l'espèce de l'acte parfait; comme l'embryon humain, qui n'est point encore animé d'une âme humaine, ne sera point dit un homme, bien qu'il soit quelque chose d'humain. L'exemple est de Cajétan; et il explique très bien le dernier mot du corps de l'article.

L'*ad primum* dit que « le péché véniel diffère du péché mortel, comme l'imparfait diffère du parfait, à la manière dont l'enfant diffère de l'homme. Or, d'enfant on devient homme; mais

non inversement. Et donc la raison de l'objection ne conclut pas ».

L'*ad secundum* répond que « si l'ignorance dont il s'agit est telle qu'elle excuse totalement le péché, comme serait l'ignorance d'un furieux ou d'un idiot, dans ce cas celui qui commettrait la fornication ne pécherait ni mortellement ni véniellement. Mais si l'ignorance n'est pas invincible, dans ce cas elle-même est un péché » et un péché grave; car « elle contient un manque » essentiel « d'amour divin, pour autant que l'homme néglige d'apprendre ce par quoi il peut se conserver dans l'amour divin ».

L'*ad tertium* déclare que « *les choses qui sont mauvaises de leur nature ne peuvent devenir bonnes en raison d'une fin bonne*, ainsi que le dit saint Augustin au livre *Contre le Mensonge* (ch. VII). Puis donc que l'homicide est la mise à mort d'un innocent, il ne se peut pas qu'aucune bonne fin rende bon l'homicide. Mais le juge qui fait mourir le brigand, ou le soldat qui tue l'ennemi de la république ne sont point homicides, comme le dit saint Augustin au livre du *Libre Arbitre* » (liv. I, ch. IV, V.).

Après avoir étudié le péché véniel dans ses rapports avec le péché mortel, nous devons le considérer en lui-même. C'est l'objet de la question suivante, qui sera la dernière du traité des péchés.

QUESTION LXXXIX.

DU PÉCHÉ VÉNIEL EN LUI-MÊME.

Cette question comprend six articles :

1° Si le péché véniel cause une tache dans l'âme?
2° De la distinction du péché véniel, selon qu'il est représenté par le *bois*, le *foin* et le *chaume*, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 12).
3° Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût pu pécher véniellement?
4° Si l'ange bon ou mauvais peut pécher véniellement?
5° Si les premiers mouvements des infidèles sont des péchés véniels?
6° Si le péché véniel peut se trouver en un homme avec le seul péché originel?

De ces six articles, les deux premiers se demandent quel effet le péché véniel produit dans l'âme et ce qu'il est; les quatre autres, en quels sujets il se trouve ou peut se trouver.

D'abord, ce que le péché véniel cause dans l'âme. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le péché véniel cause une tache dans l'âme?

Trois objections veulent prouver que « le péché véniel cause une tache dans l'âme ». — La première en appelle à « saint Augustin », qui « dit, au livre *de la Pénitence* (parmi les apocryphes, sermon CIV), que les péchés véniels, s'ils se multiplient, détruisent à ce point notre beauté qu'ils nous séparent des embrassements de l'époux céleste. Or, la tache n'est pas autre chose que l'altération de la beauté. Donc, les péchés véniels causent une tache dans l'âme ». — La seconde objection observe

que « le péché mortel cause une tache dans l'âme en raison du désordre de l'acte et du mouvement affectif de celui qui pèche. Or, dans le péché véniel, il y a un certain désordre de l'acte et de la faculté affective. Donc, le péché véniel cause une tache dans l'âme ». — La troisième objection rappelle que « la tache de l'âme est causée par le contact des choses temporelles qui est l'effet de l'amour, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 86, art. 1). Or, dans le péché véniel, l'âme est en contact, par son amour désordonné, avec les choses temporelles. Donc, le péché véniel amène une tache dans l'âme ».

L'argument *sed contra* remarque qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 27) : *Pour se donner à Lui-même une Église resplendissante n'ayant aucune tache :* et la Glose explique : c'est-à-dire *quelque péché qui soit un crime*. Donc, il semble que c'est le propre du péché mortel de causer une tache dans l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « la tache, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit (q. 86, art. 1), implique une disparition de l'éclat, due à quelque contact, comme on le voit dans les choses corporelles, d'où, par mode de métaphore, le nom de tache a été transféré aux choses de l'âme. Or, de même que dans le corps, il y a un double éclat, l'un qui résulte de la disposition intrinsèque des membres et du teint, l'autre qui provient d'une clarté extérieure surajoutée; de même, dans l'âme, il y aura un double éclat : l'un habituel et comme intrinsèque; l'autre actuel et par mode de rejaillissement extérieur. De ces deux sortes d'éclat, c'est l'éclat actuel que le péché véniel empêche, non l'éclat habituel; car il n'exclut pas ni ne diminue l'habitus de la charité et des autres vertus, comme il sera montré plus loin (2^a-2^{ae}, q. 24, art. 10; q. 133, art. 1, *ad* 2um); mais seulement il empêche leur acte. D'autre part, la tache désigne quelque chose qui demeure dans la chose tachée; d'où il suit qu'elle semble se référer plutôt à la perte de l'éclat habituel qu'à celle de l'éclat actuel. Nous dirons donc qu'à proprement parler, le péché véniel ne cause point de tache dans l'âme. Et si parfois il est dit causer une tache, il faudra l'entendre d'une tache au sens diminué ou pour autant qu'il empêche l'éclat qui parvient

des actes des vertus ». L'habitus des vertus demeure avec le péché véniel; mais l'acte de la vertu est empêché par lui; et pour autant, il sera dit priver l'âme d'un certain éclat actuel, ou causer un semblant de tache dans l'âme, bien que l'éclat habituel demeure intact et qu'il n'y ait pas de tache proprement dite.

L'*ad primum* dit que « saint Augustin parle du cas où la multitude des péchés véniels est une disposition qui amène le péché mortel; autrement, ces péchés ne sépareraient point des embrassements de l'époux ».

L'*ad secundum* répond que « le désordre de l'acte, dans le péché mortel, corrompt l'habitus de la vertu; ce qui n'arrive pas dans le péché véniel ».

L'*ad tertium* note que, « dans le péché mortel, l'âme par son amour s'attache à une chose temporelle comme à sa fin; et par là se trouve totalement empêché l'influx de l'éclat de la grâce, qui existe en ceux qui adhèrent à Dieu comme à leur fin dernière par la charité. Dans le péché véniel, au contraire, l'homme n'adhère point à la créature comme à sa fin dernière. Et, par suite, il n'y a pas parité ».

La beauté de l'âme provient, essentiellement, de ce qu'elle porte en elle la grâce sanctifiante et les vertus, qui, d'une façon habituelle, l'unissent à Dieu sa fin dernière surnaturelle, et la constituent à même d'agir comme il convient à cette fin; sa beauté accidentelle, ou qui consiste en un éclat du moment, est constituée par les actes mêmes des vertus. Cet éclat actuel est terni par les péchés véniels incompatibles avec l'acte des vertus auxquelles ils s'opposent; mais l'éclat habituel demeure intact. Et, pour autant, nous éviterons de parler de tache proprement dite au sujet des péchés véniels; nous dirons simplement qu'ils sont comme une ombre qui passe et qui empêche que l'âme ne brille de tout son éclat. — Au sujet de ce caractère du péché véniel, saint Thomas se demande si le texte de la première Épître *aux Corinthiens*, chapitre III, où il est parlé d'un certain résultat de certaine manière d'agir, peut s'entendre du péché véniel. Dans ce passage, l'apôtre saint Paul, après avoir affirmé qu'il n'y a qu'un fondement de l'édifice spirituel, savoir Jésus-Christ, ajoute : « *Si l'on bâtit sur*

ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, l'ouvrage de chacun sera manifesté: car le jour du Seigneur le fera connaître, parce qu'il se révélera dans le feu et le feu même éprouvera ce qu'est l'ouvrage d'un chacun. Si l'ouvrage que l'on aura bâti dessus subsiste, on recevra une récompense: si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il perdra sa récompense: lui pourtant sera sauvé, mais comme au travers du feu ». C'est à propos de ce texte que saint Thomas se pose l'article suivant.

Article II.

Si les péchés véniels sont convenablement désignés par le *bois*, le *foin* et le *chaume*?

Quatre objections veulent prouver que « les péchés véniels sont mal désignés par le *bois*, le *foin* et le *chaume* » dans le texte de saint Paul. — La première est que « le bois, le foin et le chaume sont dits être édifiés sur le fondement spirituel. Or, les péchés véniels sont en dehors de l'édifice spirituel; de même que les fausses opinions sont en dehors de la science. Donc, c'est mal à propos que les péchés véniels sont désignés par le bois, le foin et le chaume ». — La seconde objection fait observer que « celui qui bâtit avec du bois, du foin et du chaume *sera sauvé comme au travers du feu*. Or, parfois celui qui commet des péchés véniels ne sera point sauvé, même comme au travers du feu; ainsi en est-il de tous ceux qui ont en eux des péchés véniels conjointement à un péché mortel au moment de leur mort. Ce n'est donc pas à propos que les péchés véniels sont désignés par le bois, le foin et le chaume ». — La troisième objection remarque que, « d'après l'Apôtre, autres sont ceux qui bâtissent *avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses*, c'est-à-dire avec l'amour de Dieu et du prochain et avec les bonnes œuvres, et autres ceux qui bâtissent *avec du bois, du foin et du chaume*. Or, même ceux qui aiment Dieu et le prochain et qui accomplissent les bonnes œuvres, commettent aussi des péchés véniels; car il est dit, dans la première Épître de saint Jean, chapitre I (v. 8) : *Si nous disons*

que nous n'avons point de péché, nous nous trompons nous-mêmes. Donc, c'est mal à propos que les péchés véniels sont désignés par ces trois choses ». — La quatrième objection dit que « les différences et les degrés des péchés véniels ne peuvent se limiter au nombre de trois. Donc, on n'a pas le droit de les comprendre sous ces trois choses ».

L'argument *sed contra* arguë de ce que « l'Apôtre dit de celui qui bâtit avec du bois, du foin et du chaume, qu'*il sera sauvé, mais comme par le feu* : d'où il suit qu'il subira une peine, mais non une peine éternelle. Or, l'obligation à la peine temporelle est le propre du péché véniel, ainsi qu'il a été dit (q. 87, art. 5). Donc, par ces trois choses, les péchés véniels sont bien désignés ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que, dans ce texte de saint Paul, « quelques-uns ont entendu le *fondement*, de la foi informe, sur laquelle il en est qui édifient les bonnes œuvres, signifiées par l'or, l'argent, les pierres précieuses, et d'autres les péchés même mortels, qui sont désignés, d'après eux, par le bois, le foin et le chaume. Mais cette explication est rejetée par saint Augustin, au livre *de la Foi et des Œuvres* (ch. xv) ; parce que, d'après l'Apôtre lui-même, dans son Épître *aux Galates*, chapitre v (v. 21), ceux qui font les œuvres de la chair *n'auront point le Royaume de Dieu*, ce qui est la même chose qu'être sauvé ; or, ici, saint Paul déclare que celui qui bâtit avec du bois, du foin et du chaume *sera sauvé comme au travers du feu*. Il n'est donc pas possible que par le bois, le foin et le chaume, les péchés mortels se trouvent désignés. — D'autres ont dit que par le bois, le foin et le chaume, sont désignées les bonnes œuvres qui se placent dans l'édifice spirituel, mais auxquelles cependant se trouvent mêlés des péchés véniels ; comme si quelqu'un, vaquant au soin de sa famille, ce qui est chose bonne, mêle à ce soin un amour trop grand pour sa femme, ou ses enfants, ou ses biens, restant soumis à Dieu cependant, en ce sens que pour cet amour l'homme ne voudrait rien faire qui soit contre Dieu », de nature à compromettre sa possession dans le ciel. « Mais ceci non plus ne semble pas convenablement affirmé. Il est manifeste, en effet, que toutes les œuvres bonnes se réfèrent à la charité de Dieu et du prochain ; d'où il suit qu'elles appartiennent à l'or, l'argent ou les

pierres précieuses. Elles ne relèvent donc pas du bois, du foin ou du chaume ». Remarquons, en passant, que saint Thomas n'admet pas qu'il puisse y avoir une œuvre bonne dans l'homme, qui ne se réfère à l'amour de Dieu ou du prochain; et donc, une œuvre, qui serait seulement bonne dans l'ordre naturel, ne serait point bonne purement et simplement (Cf. ce que nous avons dit au sujet de l'article 2 de la question précédente).

« Aussi bien, conclut saint Thomas, nous devons dire que les péchés véniels eux-mêmes qui se mêlent aux actes de ceux qui s'occupent des choses de la terre sont signifiés par le bois, le foin et le chaume. De même, en effet, que ces choses-là sont ramassées dans la maison et ne font point partie de l'édifice, et peuvent être brûlées sans que l'édifice soit détruit; de même aussi les péchés véniels se multiplient dans l'homme sans porter atteinte à l'édifice spirituel; et, pour eux, il doit souffrir le feu de la tribulation temporelle dans cette vie ou du purgatoire après la vie présente; toutefois, il obtiendra le salut éternel ». — On aura remarqué que, dans son explication, saint Thomas ne garde qu'en partie la comparaison de saint Paul. Il considère le bois, le foin et le chaume comme choses en soi et qui se réfèrent au propriétaire de la maison, si l'on peut ainsi dire; non comme éléments constitutifs de la construction de la maison, auquel sens il semble bien que saint Paul a voulu surtout les prendre. En ce sens, nous dirions que le bois, le foin et le chaume désignent même l'édifice ou l'ouvrage élevé par l'homme, mais seulement l'édifice ajouté au-dessus du fondement constitué par la foi principale du salut. Cet ouvrage ou cet édifice en bois, ou en foin et en chaume, c'est-à-dire composé d'actes non imprégnés de la charité actuelle, ne demeurera pas, il sera consumé par le feu; mais le fondement demeurera, c'est-à-dire la foi essentielle et l'amour essentiel, en vertu desquels l'homme lui-même sera sauvé, bien que ce qu'il y avait d'imparfait ou de non durable dans son œuvre ait péri par le feu. Et, on le voit, même en ce second sens, les mots de saint Paul ne désignent toujours que des imperfections vénielles, non des fautes mortelles.

L'*ad primum* répond dans le sens de l'explication donnée par saint Thomas au corps de l'article. « Les péchés véniels ne sont

pas dits édifiés sur le fondement spirituel, comme s'ils étaient placés directement sur ce fondement, mais parce qu'ils se trouvent placés à côté; c'est ainsi qu'il est dit (au psaume CXXXVI, v. 1) : *sur les fleuves de Babylone*, pour signifier *à côté* » ou sur les bords; « et cela parce que les péchés véniels ne détruisent point l'édifice spirituel, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Rien n'est plus vrai, si l'on entend l'édifice spirituel au sens de la sainteté même de l'âme. Si, au contraire, on entend la construction dont parle saint Paul des actes faits par l'homme, dans ce cas l'on pourra admettre que cette construction est placée sur le fondement, c'est-à-dire qu'elle émane d'un homme ayant l'essentiel requis pour le salut, bien que son œuvre, qui n'est point digne de récompense, ne doive point demeurer.

L'*ad secundum* convient à l'une et à l'autre des deux explications. « Ce n'est point de quiconque bâtit avec du bois, du foin et du chaume qu'il est dit *qu'il sera sauvé comme au travers du feu*, mais seulement de celui qui *bâtit sur le fondement*. Lequel fondement n'est pas la foi informe, comme quelques-uns l'ont pensé, mais la foi formée par la charité, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Enracinés dans la charité et fondés sur elle*. Celui-là donc qui meurt en état de péché mortel et avec des péchés véniels, a du bois, du foin et du chaume, mais non édifiés sur le fondement spirituel. Et voilà pourquoi il ne sera point sauvé même comme par le feu ».

L'*ad tertium* formule une doctrine bien consolante et qu'il importe de retenir. « Ceux qui se sont dégagés du soin des choses temporelles, bien que parfois ils pèchent véniellement, ne commettent que de légers péchés véniels, dont ils se purifient très fréquemment par la ferveur de la charité. Aussi bien ceux-là ne *bâtissent point* des péchés véniels, car ces péchés demeurent peu de temps en eux. Mais les péchés véniels de ceux qui sont occupés des choses de la terre demeurent plus longtemps, parce que ces hommes ne peuvent point recourir d'une manière aussi fréquente à la ferveur de la charité pour effacer ces sortes de péchés ».

L'*ad quartum* fait observer que « *toutes choses sont comprises en trois points, le commencement, le milieu et la fin*, comme le

dit Aristote au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. I, n. 2; de S. Th., leç. 21). Et, d'après cela, tous les degrés de péchés véniels se ramènent à trois, savoir : *le bois*, qui demeure plus longtemps dans le feu ; *le chaume*, qui est immédiatement consumé; *le foin*, qui se trouve au milieu. C'est qu'en effet, selon que les péchés véniels sont plus ou moins graves et plus ou moins adhérents, ils sont plus ou moins vite purifiés par le feu ». — Ici encore, on remarquera ce point de doctrine qui est du plus haut intérêt, sur la diversité des péchés véniels dont les uns seront plus ou moins *graves* par rapport aux autres, sans pourtant cesser d'être des péchés véniels. La latitude de ces degrés est extrêmement grande et variée. Elle comprend, en effet, tout ce qui constitue, à quelque degré que ce soit, un certain désordre ou un manque d'harmonie avec la raison ou la foi, depuis leurs variantes les plus délicates et les plus nuancées jusqu'au point précis du précepte formel où le désordre ferait perdre l'amour essentiel de la fin dernière (Cf. ce que nous avons dit à propos de l'article 2, question précédente).

Le péché véniel, qui est en lui-même ce que nous venons de dire, où peut-il se trouver? — Pouvait-il se trouver en l'homme dans l'état d'innocence? Peut-il se trouver dans les Anges? Existe-t-il chez les infidèles? Peut-il exister avec le seul péché originel? — D'abord, le premier point. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'homme dans l'état d'innocence pouvait pécher véniellement?

Trois objections veulent prouver que « l'homme dans l'état d'innocence pouvait pécher véniellement ». — La première est que « sur cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 14) : *Adam n'a pas été séduit*, la Glose (qui est de saint Augustin) dit : *N'ayant point expérimenté la divine sévérité, il put se tromper en ceci de croire que ce qu'il faisait serait véniel.*

Or, il n'aurait pas pu le croire, s'il n'avait pu pécher véniellement. Donc, il aurait pu pécher véniellement sans pécher mortellement ». — La seconde objection est encore un texte de « saint Augustin », qui « dit, au livre XI de son *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. v) : *Il ne faut pas croire que le tentateur eût pu faire tomber l'homme, si n'eût précédé dans l'âme de l'homme un certain mouvement d'orgueil qui devait être réprimé.* Or, le mouvement d'orgueil qui précède la chute constituée par le péché mortel ne put être qu'un péché véniel. Pareillement, au même livre (ch. XLII), saint Augustin dit encore que *l'homme voyant que la femme, qui avait pris du fruit défendu, n'était pas morte, voulut expérimenter aussi ce qu'il en était.* Et il semble aussi qu'il y eut en Ève un certain mouvement d'infidélité, doutant des paroles du Seigneur, quand elle dit : *de peur que peut-être nous ne mourions*, comme on le voit par la *Genèse*, ch. III (v. 3). Or, tout cela semble bien n'avoir été que des péchés véniels. Donc, l'homme put pécher véniellement avant de pécher mortellement ». — La troisième objection fait observer que « le péché mortel est plus opposé à l'intégrité du premier état que le péché véniel. Or, l'homme a pu pécher mortellement, nonobstant l'intégrité du premier état. Donc, il a pu aussi pécher véniellement ».

L'argument *sed contra* dit qu' « à chaque péché est due une certaine peine. Or, aucune peine n'a pu être dans l'état d'innocence, comme saint Augustin le dit, au livre XIV *de la Cité de Dieu* (ch. x). Donc, l'homme ne put commettre aucun péché qui ne le fit déchoir de son état d'intégrité. Et puisque le péché véniel ne change point l'état de l'homme, l'homme dans l'état d'innocence ne pouvait point pécher véniellement ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « on tient communément que l'homme dans l'état d'innocence ne put pas pécher véniellement. Mais ceci ne doit pas s'entendre en ce sens que ce qui est pour nous véniel eût été mortel pour lui, s'il l'avait commis, en raison de l'excellence de son état. Et, en effet, la dignité de la personne est une certaine circonstance qui aggrave le péché, mais elle n'en change point l'espèce, à moins peut-être que ne se surajoute la difformité de la désobéissance

ou de la violation d'un vœu, ou autre chose de ce genre; ce qui ne s'applique point dans le cas présent. Il s'ensuit que ce qui était véniel de sa nature ne pouvait pas être transformé en péché mortel par la dignité de l'état où se trouvait l'homme. Et donc, il faut entendre, qu'il ne pouvait pas pécher véniellement, en ce sens qu'il ne pouvait point commettre quelque chose qui de soi eut été un péché véniel, avant de perdre l'intégrité du premier état en péchant mortellement. — La raison en est que le péché véniel se produit en nous, ou bien par une certaine imperfection de l'acte, comme sont les mouvements subits dans le genre des péchés mortels, ou bien par un certain désordre qui existe au sujet de ce qui est ordonné à la fin, laissant sauf l'ordre de la fin. Or, soit l'un soit l'autre de ces deux cas suppose un défaut d'ordre : l'inférieur n'est pas contenu fermement sous son supérieur. Et, en effet, qu'il s'élève en nous quelque mouvement subit de la sensualité, cela vient de ce que la sensualité n'est point totalement soumise à la raison. Pareillement, qu'un mouvement subit s'élève dans la raison elle-même, cela provient de ce que l'exercice même de l'acte de la raison n'est point soumis à la délibération qui a pour principe un bien plus élevé, comme il a été dit plus haut (q. 74, art. 10). Et que l'acte humain soit désordonné par rapport à ce qui est ordonné à la fin tout en conservant l'ordre de la fin, cela vient de ce que les choses ordonnées à la fin ne sont point contenues infailliblement sous l'ordre de la fin », c'est-à-dire que l'amour de la fin n'a pas toute son influence sur ces choses-là; « laquelle fin » et son amour « occupe la première place, comme le principe, dans les choses de l'appétit, ainsi qu'il a été dit plus haut (en maint endroit). Or, dans l'état d'innocence, selon qu'il a été vu dans la Première Partie (q. 95, art. 1), la fixité de l'ordre était infaillible, faisant que toujours l'inférieur était contenu sous l'ordre du supérieur, tant que la puissance suprême de l'homme demeurait contenue sous l'ordre de Dieu, selon que le dit aussi saint Augustin, au livre XIV *de la Cité de Dieu* (ch. XVII, XXIII). Il fallait donc qu'il n'y eût point de désordre dans l'homme » et il ne pouvait absolument pas y en avoir, « à moins qu'il ne commence par ceci que la puissance supérieure de l'homme cesserait d'être soumise à Dieu, ce qui

est le propre du péché mortel. Par où l'on voit que l'homme ne pouvait point, dans l'état d'innocence, pécher véniellement, avant qu'il n'eût péché mortellement ».

On aura remarqué comment, dans ce corps d'article, saint Thomas a résumé en quelque sorte toute la doctrine du traité des péchés. Nous y trouvons la confirmation de tout ce que nous avons dit plus haut sur la nature du péché, sur le péché de la sensualité, sur le péché mortel et le péchel véniel. On voit que pour saint Thomas tout se ramène dans le péché à une question de désordre. Tout péché est un désordre. Si le désordre porte directement sur l'exclusion de la fin dernière ou s'il implique une incompossibilité absolue avec cette fin, ce sera le péché mortel, à moins que le mouvement affectif de l'homme portant sur ce désordre ne soit qu'imparfaitement humain, soit parce qu'il est seulement un mouvement de l'appétit sensible, soit parce que s'il est un mouvement de l'appétit supérieur, il n'est qu'un mouvement subit et non délibéré. Si le désordre n'est pas incompatible avec l'amour habituel de la fin dernière, mais seulement avec l'amour de cette fin s'harmonisant actuellement avec tel acte déterminé, on aura seulement un péché véniel ; péché véniel, qui suppose toujours nécessairement une certaine imperfection dans la subordination de ce qui touche à la partie affective dans l'homme : d'où il suit que dans l'état d'innocence, où tout était parfait dans cette partie affective, un tel péché était impossible.

L'*ad primum* fait observer que, « dans ce texte de la *Glose*, le péché véniel ne se prend pas au sens où nous en parlons maintenant, mais seulement dans le sens du péché facilement rémissible ».

L'*ad secundum* déclare que « ce mouvement d'orgueil qui précéda dans l'âme de l'homme fut son premier péché mortel ; et il est dit avoir précédé sa chute, parce qu'il vint avant l'acte extérieur du péché. Ce mouvement d'orgueil fut suivi, dans l'homme, du désir d'expérimenter ce qu'il adviendrait, et, dans la femme, du doute portant sur la parole de Dieu ; or, la femme se jeta dans ce mouvement d'orgueil, en entendant le serpent faire mention de la défense imposée par Dieu ; elle voulut, en effet, se soustraire à ce précepte ».

L'*ad tertium* dit que « le péché mortel s'opposait à l'intégrité du premier état, en ce sens qu'il détruisait cette intégrité; ce que le péché véniel ne peut pas faire. Et parce que l'intégrité du premier état excluait tout désordre, quel qu'il fût, il s'ensuit que le premier homme ne pouvait point pécher véniellement avant d'avoir péché mortellement ».

L'intégrité du premier état excluait absolument, pour l'homme, la possibilité du péché véniel. — Que penser de cette possibilité au sujet de l'ange, soit bon, soit mauvais?

Saint Thomas nous va répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si l'ange bon ou mauvais peut pécher véniellement?

Trois objections veulent prouver que « l'ange bon ou mauvais peut pécher véniellement ». — La première observe que « l'homme convient avec les anges dans la partie supérieure de son âme qu'on appelle l'*esprit*, selon cette parole de saint Grégoire dans ses *Homélies* (hom. XXIX) : *L'homme entend avec les anges*. Or, l'homme peut pécher véniellement dans la partie supérieure de son âme. Donc, l'ange le peut aussi ». — La seconde objection dit que « quiconque peut ce qui est plus, peut ce qui est moins. Or, l'ange peut aimer le bien créé plus que Dieu; ce qui est pécher mortellement. Donc, il peut aussi, d'une façon désordonnée, mais au-dessous de Dieu, aimer le bien créé, en péchant véniellement ». — La troisième objection remarque que « les anges mauvais semblent faire certaines choses qui sont de leur nature des péchés véniels, comme de provoquer les hommes à rire, ou à commettre certaines autres choses légères de même genre. Or, la circonstance de la personne ne fait point qu'un péché, véniel de sa nature, devienne mortel, ainsi qu'il a été dit (art. préc.), à moins que ne survienne une défense spéciale; ce qui ne s'applique point dans le cas présent. Donc, l'ange peut pécher véniellement ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « la perfection de l'ange est plus grande que n'était la perfection de l'homme dans son premier état. Or, l'homme, dans son premier état, ne pouvait pas pécher véniellement. Donc, à plus forte raison, l'ange ne le peut-il point ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « l'intelligence de l'ange, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie (q. 58, art. 3; q. 79, art. 8), n'est point discursive, allant des principes aux conclusions, saisissant séparément les unes et les autres, comme il arrive pour nous. Aussi bien il faut que toutes les fois que l'ange considère les conclusions, il les considère dans leurs principes. Or, dans les choses de l'appétit, comme il a été dit tant de fois, les fins sont comme les principes; et ce qui est ordonné à la fin, comme les conclusions. Il s'ensuit que l'esprit de l'ange ne se porte point sur ce qui est ordonné à la fin, sinon selon que cela se trouve sous l'ordre de la fin. Et de là vient qu'ils ont dans leur nature de ne pouvoir être affectés d'un désordre quelconque au sujet de ce qui est pour la fin, à moins qu'ils ne soient en même temps désordonnés par rapport à la fin elle-même; ce qui constitue le péché mortel. S'il s'agit des bons anges, ils ne se meuvent jamais à ce qui est pour la fin, si ce n'est dans l'ordre à la fin véritable, qui est Dieu. Et voilà pourquoi tous leurs actes sont des actes de charité. D'où il suit qu'il n'y a jamais en eux de péché véniel. Quant aux anges mauvais, ils ne se meuvent à rien que dans l'ordre à la fin de leur péché d'orgueil. Et, par suite, ils pèchent mortellement en tout ce qu'ils font par un mouvement de leur volonté propre. — Il en est autrement de l'appétit du bien naturel qui est en eux, comme il a été dit dans la Première Partie ».

Retenons la raison de ce corps d'article. Nous y voyons pourquoi le péché véniel est possible pour nous, étant donné notre nature, tandis qu'il ne l'est pas pour l'ange, à cause de sa nature à lui.

L'*ad primum* répond dans le sens de cette raison essentielle. « L'homme convient avec l'ange dans l'esprit ou l'intelligence; mais il diffère de lui dans le mode d'entendre, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* déclare que « l'ange ne peut pas aimer la créature moins que Dieu, sans la référer en même temps ou à Dieu comme à sa fin dernière, ou à une fin dernière désordonnée, pour la raison qui a été dite »; raison qui est toute différente dans l'homme [cf. q. I, art. 6].

L'*ad tertium* dit que « toutes ces choses qui paraissent être des péchés véniels, les démons les suggèrent aux hommes pour les amener à une certaine familiarité avec eux, et, par là, les entraîner au péché mortel. D'où il suit qu'en toutes ces choses, ils pèchent mortellement, à cause de l'intention de la fin ».

La nature de l'ange est telle qu'il ne peut point pécher véniellement. Tous les actes qu'il fait en vertu de sa volonté personnelle sont bons dans l'ange bon, ou mauvais d'une malice mortelle dans l'ange mauvais. — Que penser des actes de ceux qui parmi les hommes se trouvent en dehors de toute vie surnaturelle, plus spécialement de leurs actes relatifs à la sensualité, c'est-à-dire des premiers mouvement propres à l'appétit sensible, mais portant sur des choses mauvaises en soi, mortelles même de leur nature, seulement avant tout consentement de la partie supérieure. Ces sortes de mouvement sont-ils nécessairement mortels dans les infidèles? — Telle est la question que saint Thomas examine à l'article suivant.

Article V.

Si les premiers mouvements de la sensualité dans les infidèles sont des péchés mortels?

Trois objections veulent prouver que « les premiers mouvements de la sensualité, dans les infidèles, sont des péchés mortels ». — La première arguë de ce que « l'apôtre » saint Paul « dit, dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. I), qu'*il n'est rien de la damnation en ceux qui sont dans le Christ Jésus, qui ne marchent point selon la chair:* et il parle là de la concupiscence de la sensualité, comme il ressort de ce qui précède (ch. VII). Donc,

la raison qui fait que la concupiscence n'est point une cause de damnation pour ceux qui ne marchent point selon la chair, en y consentant, c'est qu'ils sont dans le Christ Jésus. Or, les infidèles ne sont point dans le Christ Jésus. Par conséquent, dans les infidèles la concupiscence est une cause de damnation. Et donc, les premiers mouvements des infidèles sont des péchés mortels ». — La seconde objection est un texte de « saint Ambroise », qui « dit, au livre *de la Grâce et du Libre Arbitre* (ch. VIII) : *Ceux qui ne sont point dans le Christ et qui sentent la révolte de la chair suivent la damnation, même s'ils ne marchent point selon la chair*. Or, la damnation n'est due qu'au péché mortel. Donc, puisque l'homme sent la révolte de la chair selon le premier mouvement de la concupiscence, il semble que le premier mouvement de la concupiscence dans les infidèles est un péché mortel ». — La troisième objection est un autre texte de « saint Anselme », qui « dit, au même livre : *L'homme a été fait en telle sorte qu'il ne devrait pas sentir la concupiscence*. Or, il semble que cette dette a été remise à l'homme par la grâce du baptême, qui ne se trouve point dans les infidèles. Donc, toutes les fois que l'infidèle a un mouvement de la concupiscence, même si le consentement de la volonté n'intervient pas, il pèche mortellement, agissant contre ce qui est son devoir ».

L'argument *sed contra* rappelle qu' « il est dit, au livre des *Actes*, ch. X (v. 34) : *Dieu ne fait point acception des personnes*. Cela donc qu'il n'impute pas à damnation pour les uns, Il ne l'impute pas pour les autres. Or, Il n'impute point à damnation pour les fidèles les premiers mouvements. Donc, Il ne les impute point pour les infidèles ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous laisse supposer que certains auteurs, entendant mal les textes cités dans les objections, concluaient dans le sens de l'affirmative. Il déclare, en effet, très nettement qu' « il est déraisonnable de dire que les premiers mouvements des infidèles sont des péchés mortels, quand ils n'y consentent pas. On le voit, ajoute-t-il, d'une double manière. — Premièrement, parce que la sensualité elle-même ne peut pas être le sujet du péché mortel, ainsi qu'il a été dit

plus haut (q. 74, art. 4). Or, la nature de la sensualité est la même dans les infidèles et dans les fidèles. Donc, il ne se peut pas que le seul mouvement de la sensualité dans les infidèles soit un péché mortel. — Une seconde raison se tire de l'état de celui qui pèche. Jamais, en effet, la dignité de la personne ne diminue le péché, mais plutôt elle l'augmente, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 73, art. 10). Par conséquent, le péché n'est pas moindre dans le fidèle que dans l'infidèle, mais au contraire il est beaucoup plus grand. C'est qu'en effet, les péchés des infidèles méritent davantage le pardon, en raison de leur ignorance, selon cette parole de la première Épître *à Timothée,* ch. I, (v. 13) : *Dieu m'a fait miséricorde, parce que j'avais agi ne sachant pas ce que je faisais dans mon incrédulité:* et les péchés des fidèles sont aggravés en raison des sacrements de la grâce, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux,* ch. X (v. 29) : *Combien plus ne pensez-vous pas que méritera de plus graves supplices celui qui aura profané le sang du testament dans lequel il a été sanctifié?* » — Puis donc que ces premiers mouvements ne sont pas des péchés mortels dans les fidèles, à plus forte raison ne peuvent-ils pas l'être dans les infidèles.

L'*ad primum* fait observer que « l'Apôtre parla de la damnation due au péché originel, et qui est enlevée par la grâce de Jésus-Christ, bien que le foyer de la concupiscence demeure. Aussi bien, cela même que les fidèles éprouvent les mouvements de la concupiscence n'est pas en eux le signe de la damnation du péché originel, comme ce l'est pour les infidèles ».

« Et, ajoute saint Thomas, il faut entendre dans le même sens le mot de saint Anselme ; par où *la seconde objection* se trouve résolue ».

L'*ad tertium* dit que « ce devoir de ne pas ressentir la concupiscence était un effet de la justice originelle. Et, par suite, ce qui est opposé à ce devoir n'appartient pas au péché actuel, mais au péché originel ».

La conclusion de cet article, on le voit, n'est qu'une application de la doctrine exposée plus haut, soit au sujet du péché originel, soit au sujet du péché de la sensualité. Et elle porte tout

entière sur ceci, que nous devons raisonner sur la nature humaine dans l'infidèle, au point de vue de la responsabilité morale, comme sur la nature humaine dans le fidèle, avec ceci même, que le péché du fidèle est en soi plus grave que le péché de l'infidèle, à considérer la gravité qui se tire de la condition du sujet. — Un dernier point nous reste à considérer, et c'est de savoir si le péché véniel peut se trouver en un sujet donné, avec le seul péché originel. Tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le péché véniel peut être en quelqu'un avec le seul péché originel?

Trois objections veulent prouver que « le péché véniel peut être en quelqu'un avec le seul péché originel ». — La première dit que « la disposition précède l'habitus. Or, le péché véniel est une disposition au mortel, comme il a été dit plus haut (q. 88, art. 3). Donc, le péché véniel, dans l'infidèle, à qui le péché originel n'est point remis, précède le péché mortel. Et, par suite, il arrive que les infidèles ont pendant un certain temps des péchés véniels, avec le seul péché originel, sans péchés mortels ». — La seconde objection remarque que « le péché véniel a moins de rapport et de connexion avec le péché mortel, qu'un péché mortel avec un autre péché mortel. Or, l'infidèle, soumis au péché originel, peut commettre un péché mortel sans commettre tel autre péché mortel. Donc, il peut aussi commettre un péché véniel sans commettre de péché mortel ». — La troisième objection, d'une importance extrême, observe qu' « on peut déterminer le temps où l'enfant peut d'abord commettre un péché actuel. Or, quand il sera parvenu à ce moment, il peut, au moins pendant un court espace de temps, rester sans commettre de péché mortel; car il en est ainsi même pour les plus grands scélérats. D'autre part, durant cet espace de temps, si court qu'on le suppose, il peut pécher véniellement. Donc, le péché véniel peut se trouver en quelqu'un, avec le seul péché

originel, sans péché mortel ». Le corps de l'article et l'*ad tertium* répondront à cette objection.

L'argument *sed contra* déclare que, « pour le péché originel, les hommes sont punis dans les limbes des enfants, où ne se trouve point la peine du sens, comme il sera dit plus loin (ce devait être à la fin de la Troisième Partie, que saint Thomas n'a pu terminer; voir le *Supplément*, q. 79, art. 6). D'autre part, les hommes ne sont précipités dans l'enfer que pour le seul péché mortel. Donc, il n'y aura point de lieu où puisse être puni celui qui a le péché véniel avec le seul péché originel ».

Au corps de l'article, saint Thomas affirme expressément qu' « il est impossible que le péché véniel se trouve en quelqu'un avec le seul péché originel, sans le péché mortel. La raison en est, ajoute le saint Docteur, que l'homme, avant qu'il parvienne aux années de discrétion » ou de discernement, « est excusé du péché mortel par le défaut de l'âge, qui empêche l'usage de raison; d'où il suit qu'à plus forte raison il est excusé du péché véniel, à supposer qu'il commette quelque chose qui est tel de sa nature ». L'enfant, avant l'âge de discrétion, n'est pas un agent moral : il ne pèche jamais que matériellement, non formellement. Étant incapable de *délibérer*, au sens formel de ce mot, puisqu'il n'a pas encore l'usage de la raison qui délibère, il est incapable de pécher, tout péché supposant sinon l'usage actuel de la raison qui délibère, comme c'est le cas pour le péché véniel qui est tel en raison de l'imperfection de l'acte, du moins *la faculté ou la possibilité de délibérer*. Donc, avant l'âge de discrétion, l'homme ne peut pas pécher véniellement. « Mais quand il commence d'avoir l'usage de sa raison », au sens formel que nous venons de dire, de la raison vraie, pouvant délibérer, ou de la raison au sens de faculté de l'universel, et non pas seulement de ce que l'on appelle parfois la raison particulière ou l'estimative ; quand, ayant pour la première fois la notion absolue de bien, ses facultés ne sont plus emplies par chacun des biens particuliers qui se présentent *hic et nunc*, comme c'est le cas de l'enfant avant qu'il soit arrivé à cet âge, alors « il n'est plus excusé totalement de la coulpe du péché véniel ou mortel », s'il commet quelque chose qui soit tel de sa nature.

« Seulement, la première chose qui se présente en ce moment à la raison de l'homme », qui s'éveille et fait son premier acte, « c'est » précisément « de délibérer au sujet de lui-même », c'est-à-dire de s'orienter dans la recherche de son bonheur. Car c'est là la première chose que tout homme, produisant son premier acte humain, doit faire nécessairement. « Or, s'il s'ordonne lui-même à sa véritable fin », qui est Dieu devant se donner à l'homme comme Il a daigné résoudre de se donner à lui en effet, c'est-à-dire pour le rendre heureux de son propre bonheur, « l'homme, par la grâce » sanctifiante qu'il recevra de Dieu à l'instant même, « obtiendra la rémission du péché originel »; d'où il suit qu'il n'aura plus ce péché, quand il pourra lui arriver de commettre ensuite un péché véniel. « Que si, au contraire, il ne s'ordonne pas à sa véritable fin », mais place sa fin dernière ou son bonheur définitif en des biens créés, à l'exclusion de toute possession surnaturelle de Dieu, « pour autant qu'il est capable de discrétion » ou de discernement et de délibération « à cet âge, il péchera mortellement, ne faisant pas ce qui est en lui » et mettant un obstacle direct et positif à l'infusion de la grâce sanctifiante. D'où il suit que son premier acte de péché sera nécessairement un péché mortel. « Et à partir d'alors, il n'y aura plus en lui de péché véniel sans péché mortel, à moins que le tout ne soit pour lui ultérieurement remis par la grâce ».

L'*ad primum* répond que « le péché véniel n'est point une disposition qui doive toujours nécessairement précéder le péché mortel, mais seulement qui peut quelquefois le précéder » et y disposer; « comme la fatigue du travail dispose parfois à la fièvre, et non comme la chaleur dispose à la forme feu ».

L'*ad secundum* fait observer que « si le péché véniel ne peut pas être avec le seul péché originel, ce n'est point en raison du rapport de convenance ou de la distance; c'est à cause du manque de raison, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* complète excellemment la grande doctrine du corps de l'article. « S'il s'agit des autres péchés mortels, l'enfant qui commence à avoir l'usage de la raison peut s'en abstenir pendant un certain temps; mais il n'est point libéré du péché d'omission dont nous avons parlé, à moins que dès son premier

acte et selon qu'il le peut, il ne se tourne vers Dieu. La première chose, en effet, qui se présente à l'homme ayant la discrétion » ou le discernement et pouvant faire acte de raison, « c'est de penser à lui-même et de déterminer » ce qu'il va prendre pour fin ou ce en quoi il va mettre son bonheur et « à quoi il ordonnera, comme à sa fin, tout le reste ; car la fin est ce qui vient en premier lieu dans l'ordre d'intention ». Or, il ne peut point s'ordonner dans le sens de la vertu, s'il ne subordonne tout à Dieu, dans le choix du bien où il met son bonheur ; et s'il subordonne tout à Dieu et à sa volonté, implicitement du moins il s'ordonne à Dieu fin surnaturelle, puisque c'est ainsi que Dieu a fixé la fin véritable de l'homme : en telle sorte qu'il se met à même de recevoir l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint venant achever par l'infusion de la grâce sanctifiante ce qu'Il aura d'ailleurs commencé Lui-même par la première grâce d'ordre actuel mouvant le cœur de cet homme vers Dieu comme vers sa fin véritable. « Aussi bien ce moment est-il celui où tout homme est obligé par le précepte de Dieu affirmatif, qui est contenu dans ces paroles du Seigneur : *Tournez-vous vers moi, et moi je me tournerai vers vous* », Zacharie, ch. I (v. 3).

Parmi les principes d'opération qui sont ou peuvent être dans l'homme et qui affectent ses puissances d'agir, se surajoutant à elles avec la forme ou la raison de dispositions et d'habitus, il faut placer ces principes d'où émanent directement les actes mauvais appelés du nom de péchés, et qui portent eux-mêmes le nom de vices. Le vice se connaît par le péché dont il est le principe. Et le péché doit se définir un acte humain mauvais. Ce qui fait le côté mauvais de cet acte humain, et lui donne sa raison de péché, c'est qu'il porte sur un objet contrairement à l'ordre marqué par la raison ou par la loi de Dieu. L'acte, en tant qu'acte, sera spécifié par l'objet qui le termine ; mais sa raison propre de désordre et la diversité de cette raison, ou encore sa gravité, dépendront de la place occupée dans l'échelle ou dans la subordination des divers êtres, par l'objet sur lequel il porte, et du rapport de cet objet avec le sujet dont l'acte se termine à lui. Cet acte humain désordonné qu'est le péché, se trouve,

comme dans son premier sujet, dans la volonté qui se soustrait à la règle de la raison ou de la loi divine; mais il peut se trouver aussi dans l'appétit sensible, qui prévient le mouvement de la volonté et se porte indûment sur des biens d'ordre sensible en opposition avec le vrai bien supérieur de l'homme. Il peut se trouver aussi dans la raison, selon qu'elle prévient l'intervention de la volonté délibérée et qu'elle prononce indûment sur certaines choses d'ordre spéculatif ou pratique. Seulement, en toutes ces occurrences et jusqu'à ce que la volonté délibérée soit intervenue, on n'a qu'une raison imparfaite de péché. En telle sorte que le péché, au sens plein et parfait, comme acte humain désordonné ou mauvais, suppose toujours une intervention positive de la volonté délibérée, qui, le sachant et le voulant, choisit d'agir ou de n'agir pas contrairement à ce que prescrit la raison ou la loi de Dieu.

L'acte humain mauvais qu'est le péché peut avoir des causes multiples. Du côté de l'homme lui-même qui pèche, il peut avoir pour cause un manque de science dans l'intelligence, ou un mouvement particulier de l'appétit sensible, ou une dépravation de la volonté. En dehors de l'homme, ce sera parfois la justice de Dieu qui abandonnera le pécheur à ses mauvais penchants ou aux occasions de mal et aux tentations du démon, en raison de fautes précédentes; ou aussi, parfois, la miséricorde divine qui permettra des chutes pour humilier le pécheur et par là le ramener à la vertu. Ce sera surtout le démon, qui, poursuivant l'homme de sa jalousie et de sa malice, cherchera, par tous les moyens que Dieu laisse en son pouvoir, à le faire tomber dans le péché. Mais, à vrai dire, aucune cause extérieure n'est la cause suffisante ou efficace du péché actuel. Ce péché, en dernière analyse, se ramène, comme à son unique cause, à la volonté du sujet qui pèche.

Il est cependant un péché dont la cause est totalement extrinsèque au sujet en qui il se trouve et dans lequel la volonté de ce sujet n'a aucune part. C'est le péché d'origine. Il est dû à l'action du premier père ayant gâté, par son péché actuel, en sa personne, la nature humaine, et communiquant cette nature ainsi viciée par la vertu de son acte générateur qui se continue et se

transmet, de génération en génération, à tous les individus qui naissent de lui : du seul fait que cette nature ainsi viciée leur est communiquée par la vertu génératrice du premier père, le péché du premier père passe en eux ; ils sont, en raison de leur nature reçue par cette action génératrice du père prévaricateur, personnellement infectés de son péché. Ce péché n'a point raison d'acte en eux. Il est une privation habituelle dans tout leur être de ce qui constituait la justice originelle.

Tout péché a pour premier effet de corrompre le bien de la nature dans le sujet où il se trouve. — S'il s'agit du péché actuel, il corrompt le bien de la nature, en diminuant l'inclination naturelle au bien de la raison, non pas qu'il puisse atteindre cette inclination du côté de sa racine, qui est la raison, mais parce qu'il apporte un obstacle du côté du terme de l'acte, faisant que le sujet au lieu de s'habituer à choisir ce que la raison prescrit, s'habitue à choisir le contraire. — Pour ce qui est du péché d'origine, il n'atteint pas de cette sorte l'inclination naturelle au bien, puisqu'il n'est pas dû à un acte personnel du sujet. Mais il constitue une blessure ou même un ensemble de blessures pour la nature humaine, à considérer cette nature par rapport à son état d'intégrité, où rien jamais ne pouvait troubler la clarté de son regard, son goût au bien de la vertu, sa fermeté et sa constance dans la pratique du bien, sa paix et sa sérénité à l'endroit des passions. Ce même péché d'origine a eu pour conséquence ou pour effet toutes les misères de la vie présente aboutissant finalement à la mort ; car, sans lui, rien de tout cela n'eût existé.

Avec ce premier effet, le péché en a un second qui est l'atteinte portée à la beauté spirituelle de l'âme. Le péché, en effet, qui sépare l'âme de Dieu sa vraie lumière, cause en elle, par l'attache aux biens inférieurs, dans l'ordre spirituel, ce qu'est, dans l'ordre corporel, la tache ou la souillure.

Enfin, un dernier effet causé par le péché, est l'obligation à la peine. Tout péché étant essentiellement un désordre, la justice demande que l'ordre prenne sur lui sa revanche. Et parce que le désordre de péché consiste en ce que la volonté de celui qui pèche se satisfait au delà de ses droits, la revanche de l'ordre

consistera en ce que le principe de l'ordre, qui en a la sauvegarde, impose à la volonté contre elle-même le juste équivalent de son péché. C'est cela même qui constitue la raison de peine. Il est manifeste que cette obligation à la peine durera autant que le désordre lui-même. Et donc si le désordre est irréparable, l'obligation à la peine sera éternelle. Or, il est des péchés qui constituent, par eux-mêmes, ce désordre irréparable. Ce sont ceux qui portent atteinte au principe de la vie spirituelle, qui est l'amour de la fin dernière surnaturelle. Pour ce motif, on appelle ces péchés du nom de péchés mortels. Quant aux autres péchés, qui, tout en étant essentiellement un désordre, ne sont point un désordre portant sur la fin dernière, mais seulement sur les choses qui sont ordonnées à la fin dernière, on les appellera du nom de péchés véniels. Ces péchés ne sont possibles que dans l'homme déchu par le péché d'origine. Encore faut-il remarquer que le premier péché de l'homme en qui se trouve ce péché d'origine ne peut pas être un péché véniel. Car le premier acte moral de cet homme doit être ou un acte bon l'orientant vers sa vraie fin dernière et attirant en lui, sous l'action de l'Esprit-Saint, la grâce de Dieu qui efface son péché d'origine, ou un acte mauvais portant sur une fausse orientation de sa vie par rapport à la fin dernière, et cela même est un péché mortel. Par où l'on voit que le péché véniel ne peut exister que dans un homme déjà fixé par rapport à sa fin dernière, soit en bien par la charité, soit en mal par quelque péché incompatible avec la charité et la grâce.

Tout ce que nous avons dit, dans les deux grands traités que nous venons de voir, au sujet des vertus et des vices, principes habituels des actes bons ou mauvais, n'était qu'une application du traité des habitus. Nous aurons plus tard à reprendre cette application d'une façon plus spéciale encore, quand nous traiterons du détail des diverses vertus et des vices divers. Ce sera la matière des 170 premières questions qui forment presque toute la *Secunda Secundæ*. Mais, auparavant, nous devons compléter notre étude de l'acte humain en général. Et, à ce sujet, après avoir étudié les principes de cet acte, qui sont intrinsèques à

l'agent moral, il nous reste à étudier ses principes extrinsèques, qui se ramèneront pour nous à la loi qui dirige et à la grâce qui aide. Ce double traité de la loi et de la grâce formera la matière de notre prochain volume.

FIN DU *TRAITÉ DES VERTUS ET DES VICES.*

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-propos v

QUESTION LV. — De l'essence de la vertu.

(Quatre articles.)

1° Si la vertu humaine est un habitus? 3
2° Si la vertu humaine est un habitus opératif? 7
3° Si la vertu humaine est un habitus bon? 10
4° Si la vertu est convenablement définie? 14

QUESTION LVI. — Du sujet de la vertu.

(Six articles.)

1° Si la vertu est dans les puissances de l'âme comme dans son sujet? 20
2° Si une même vertu peut exister en plusieurs puissances? 23
3° Si l'intelligence peut être sujet de la vertu? 25
4° Si l'irascible et le concupiscible sont le sujet de la vertu? 34
5° Si les facultés de perception d'ordre sensible sont le sujet de la vertu? 39
6° Si la volonté peut être le sujet de la vertu? 43

QUESTION LVII. — De la distinction des vertus intellectuelles.

(Six articles.)

1° Si les habitus intellectuels spéculatifs sont des vertus? 52
2° S'il n'y a que trois habitus intellectuels spéculatifs; savoir : la sagesse, la science et l'intelligence? 55
3° Si l'habitus intellectuel qui est l'art, est une vertu? 60
4° Si la prudence est une vertu distincte de l'art? 63

5° Si la prudence est une vertu nécessaire à l'homme? 66
6° Si l'eubulie, la synèse et la gnome sont des vertus annexes de la prudence? 80

QUESTION LVIII. — De la distinction des vertus morales des vertus intellectuelles.

(Cinq articles.)

1° Si toute vertu est morale? 85
2° Si la vertu morale se distingue de la vertu intellectuelle? 88
3° Si la vertu est suffisamment divisée en vertu morale et intellectuelle? 92
4° Si la vertu morale peut être sans la vertu intellectuelle? 95
5° Si la vertu intellectuelle peut être sans la vertu morale? 98

QUESTION LIX. — Du rapport de la vertu morale a la passion.

(Cinq articles.)

1° Si la vertu morale est la passion? 104
2° Si la vertu morale peut être avec la passion? 107
3° Si la vertu morale peut être avec la tristesse? 110
4° Si toute vertu morale porte sur les passions? 114
5° Si quelque vertu morale peut exister sans la passion? 116

QUESTION LX. — De la distinction des vertus morales entre elles.

(Cinq articles)

1° S'il n'y a qu'une vertu morale seulement? 119
2° Si les vertus morales qui portent sur les opérations se distinguent de celles qui portent sur les passions? 123
3° Si, au sujet des opérations, il n'y a seulement qu'une vertu morale? . 126
4° Si, à l'endroit des diverses passions, il y a diverses vertus morales? . 129
5° Si les vertus morales se distinguent selon les divers objets des passions? 132

QUESTION LXI. — Des vertus cardinales.

(Cinq articles.)

1° Si les vertus morales doivent être dites cardinales ou principales? . . 143
2° Si les vertus cardinales sont au nombre de quatre? 148
3° S'il est d'autres vertus qui doivent plus que celles-ci être appelées principales? 150
4° Si les quatre vertus cardinales diffèrent entre elles? 153
5° Si les vertus cardinales sont convenablement divisées en vertus politiques, purifiantes, d'âme pure et exemplaires? 157

QUESTION LXII. — Des vertus théologales.

(Quatre articles.)

1° S'il y a des vertus théologales ? 164
2° Si les vertus théologales se distinguent des vertus intellectuelles et morales ? 170
3° Si c'est à propos qu'on assigne la foi, l'espérance et la charité comme vertus théologales? 174
4° Si la foi est avant l'espérance et l'espérance avant la charité? 179

QUESTION LXIII. — De la cause des vertus.

(Quatre articles.)

1° Si la vertu est en nous par la nature? 187
2° S'il est quelque vertu qui soit causée en nous par l'accoutumance des actes? 196
3° S'il est des vertus morales qui soient en nous par infusion? 202
4° Si la vertu que nous acquérons par l'accoutumance des actes est de même espèce avec la vertu infuse? 206

QUESTION LXIV. — Du milieu des vertus.

(Quatre articles.)

1° Si les vertus morales consistent dans le milieu? 210
2° Si le milieu de la vertu morale est un milieu de chose ou un milieu de raison? 215
3° Si les vertus intellectuelles consistent dans le milieu? 218
4° Si les vertus théologales consistent dans le milieu? 222

QUESTION LXV. — De la connexion des vertus.

(Cinq articles.)

1° Si les vertus morales sont connexes entre elles? 226
2° Si les vertus morales peuvent être sans la charité ? 234
3° Si la charité peut être sans les autres vertus morales? 237
4° Si la foi et l'espérance peuvent être sans la charité? 242
5° Si la charité peut être sans la foi et l'espérance ? 245

QUESTION LXVI. — De l'égalité des vertus.

(Six articles.)

1° Si une vertu peut être plus grande ou plus petite ? 250
2° Si toutes les vertus qui existent ensemble dans un même sujet sont égales ? 254
3° Si les vertus morales sont supérieures aux vertus intellectuelles ? ... 258

4° Si la justice est la première des vertus morales ? 261
5° Si la sagesse est la plus grande parmi les vertus intellectuelles ?.... 264
6° Si la charité est la plus grande parmi les vertus théologales ?..... 269

QUESTION LXVII. — De la durée des vertus après cette vie.

(Six articles.)

1° Si les vertus morales demeurent après cette vie ?..... 273
2° Si les vertus intellectuelles demeurent après cette vie ?..... 280
3° Si la foi demeure après cette vie ? 283
4° Si l'espérance demeure, après la mort, dans l'état de la gloire ?..... 288
5° Si quelque chose de la foi et de l'espérance demeure dans la gloire ?. 291
6° Si la charité demeure après cette vie dans la gloire ?..... 295

QUESTION LXVIII. — Des dons.

(Huit articles.)

1° Si les dons diffèrent des vertus ?..... 301
2° Si les dons sont nécessaires à l'homme pour le salut ?..... 309
3° Si les dons de l'Esprit-Saint sont des habitus ?..... 316
4° Si les sept dons du Saint-Esprit sont convenablement énumérés ?... 320
5° Si les dons du Saint-Esprit sont connexes ?..... 330
6° Si les dons du Saint-Esprit demeurent dans la patrie ?..... 333
7° Si l'ordre de dignité parmi les dons doit se prendre d'après l'énumération d'Isaïe ?..... 337
8° Si les vertus doivent être préférées aux dons ?..... 340

QUESTION LXIX. — Des béatitudes.

(Quatre articles.)

1° Si les béatitudes se distinguent des vertus et des dons ?..... 347
2° Si les récompenses qui sont attribuées aux béatitudes appartiennent à cette vie ?..... 349
3° Si les béatitudes sont énumérées comme il convient ?..... 353
4° Si les récompenses des béatitudes sont convenablement énumérées ? 360

QUESTION LXX. — Des fruits du Saint-Esprit.

(Quatre articles.)

1° Si les fruits de l'Esprit-Saint, que nomme l'Apôtre au chapitre v de l'épître *aux Galates*, sont des actes ?..... 365
2° Si les fruits diffèrent des béatitudes ?..... 369
3° Si les fruits sont énumérés comme il convient par l'Apôtre ?..... 371
4° Si les fruits de l'Esprit-Saint sont contraires aux œuvres de la chair ? 376

QUESTION LXXI. — Des vices et des péchés en eux-mêmes.

(Six articles.)

1° Si le vice est contraire à la vertu ? 380
2° Si le vice est contre la nature ? 384
3° Si le vice est pire que l'acte vicieux ? 388
4° Si le péché peut être ensemble avec la vertu ? 390
5° Si en tout péché se trouve un certain acte ? 393
6° Si le péché est convenablement défini par ces mots : une parole, ou un acte, ou un désir contre la loi éternelle ? 398

QUESTION LXXII. — De la distinction des péchés.

(Neuf articles.)

1° Si les péchés diffèrent en espèce selon les objets ? 406
2° Si c'est à propos qu'on distingue les péchés spirituels des péchés charnels ? 414
3° Si les péchés se distinguent spécifiquement d'après leurs causes ? 417
4° Si le péché est bien distingué en péché contre Dieu, contre soi-même et contre le prochain ? 422
5° Si la division des péchés qui se tire du côté des peines auxquelles ils obligent est une division qui diversifie l'espèce ? 427
6° Si le péché de commission et le péché d'omission diffèrent spécifiquement ? 432
7° Si le péché est bien divisé en péché du cœur, en péché des lèvres, en péché de l'action ? 438
8° Si le trop et le trop peu diversifient les espèces des péchés ? 442
9° Si les péchés se diversifient en espèce selon les diverses circonstances ? 446

QUESTION LXXIII. — De la comparaison des péchés entre eux.

(Dix articles.)

1° Si tous les péchés sont connexes ? 452
2° Si tous les péchés sont pareils ? 456
3° Si la gravité des péchés varie selon les objets ? 461
4° Si la gravité des péchés diffère selon la dignité des vertus auxquelles ils s'opposent ? 467
5° Si les péchés charnels sont d'une moindre faute que les péchés spirituels ? 469
6° Si la gravité des péchés se prend selon la cause du péché ? 472
7° Si la circonstance aggrave le péché ? 475
8° Si la gravité du péché s'augmente en raison du dommage plus grand ? 478
9° Si le péché est aggravé en raison de la personne contre qui l'on pèche ? 483
10° Si la grandeur de la personne qui pèche aggrave le péché ? 487

QUESTION LXXIV. — Du sujet des péchés.

(Dix articles.)

1° Si la volonté est sujet du péché ? 490
2° Si la seule volonté est le sujet du péché ? 493
3° Si dans la sensualité peut être le péché ? 495
4° Si dans la sensualité peut être le péché mortel ? 509
5° Si le péché peut être dans la raison ? 513
6° Si le péché de la délectation morose est dans la raison ? 517
7° Si le péché du consentement à l'acte est dans la raison supérieure ? . 520
8° Si le consentement à la délectation est un péché mortel ? 525
9° Si dans la raison supérieure peut exister le péché véniel, selon qu'elle a pour office de diriger les puissances inférieures ? 532
10° Si dans la raison supérieure peut être le péché véniel, quand on la considère en elle-même ? 534

QUESTION LXXV. — Des causes des péchés en général.

(Quatre articles.)

1° Si le péché a une cause ? 542
2° Si le péché a une cause intérieure ? 546
3° Si le péché a une cause extérieure ? 548
4° Si le péché est cause du péché ? 551

QUESTION LXXVI. — De la cause du péché qui est l'ignorance.

(Quatre articles.)

1° Si l'ignorance peut être cause du péché ? 554
2° Si l'ignorance est un péché ? 557
3° Si l'ignorance excuse totalement du péché ? 560
4° Si l'ignorance diminue le péché ? 563

QUESTION LXXVII. — De la cause du péché qui vient de l'appétit sensible.

(Huit articles.)

1° Si la volonté est mue par la passion de l'appétit sensible ? 569
2° Si la raison peut être vaincue par la passion dans le sens contraire à sa science ? 572
3° Si le péché qui provient de la passion doit être dit un péché de faiblesse ou d'infirmité ? 580
4° Si l'amour de soi est le principe de tout péché ? 582
5° Si c'est à propos qu'on assigne, comme causes des péchés, la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie ? 584
6° Si le péché est rendu moins grave par la passion ? 588
7° Si la passion excuse totalement du péché ? 590
8° Si le péché que cause la passion peut être mortel ? 593

QUESTION LXXVIII. — De la cause du péché qui est la malice.

(Quatre articles.)

1° S'il en est qui pèchent de malice certaine ? . . . 597
2° Si quiconque pèche en sens d'un habitus pèche de malice certaine ? 602
3° Si celui qui pèche de malice certaine pèche par habitude ? . 603
4° Si celui qui pèche de malice certaine pèche plus gravement que celui qui pèche par passion ? . . . 606

QUESTION LXXIX. — De la cause du péché du côté de Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si Dieu est la cause du péché ? . . . 612
2° Si l'acte du péché est de Dieu ? . . . 617
3° Si Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement ? . . . 621
4° Si l'aveuglement et l'endurcissement sont toujours en punition du péché de celui qui est aveugle et endurci ? . . . 624

QUESTION LXXX. — De la cause du péché du côté du démon.

(Quatre articles.)

1° Si le démon peut être pour l'homme une cause directe de péché ? . . . 628
2° Si le démon peut induire à pécher par mode d'instigation intérieure ? 633
3° Si le démon peut induire nécessairement à pécher ? . . . 637
4° Si tous les péchés des hommes proviennent de la suggestion du démon ? . . . 643

QUESTION LXXXI. — De la transmission du péché originel.

(Cinq articles.)

1° Si le péché du premier père se transmet par l'origine aux descendants ? . . . 652
2° Si même les autres péchés du premier père ou des autres parents immédiats se transmettent aux descendants ? . . . 656
3° Si le péché du premier père passe par voie d'origine dans tous les hommes ? . . . 661
4° Si quelqu'un était formé naturellement de chair humaine, contracterait-il le péché originel ? . . . 664
5° Si Adam n'avait pas péché et qu'Ève eût péché, les enfants naîtraient-ils contracté le péché originel ? . . . 667

QUESTION LXXXII. — Du péché originel, quant à son essence.

(Quatre articles.)

1° Si le péché originel est un habitus? 672
2° Si dans un même homme il y a plusieurs péchés originels? 675
3° Si le péché originel est la concupiscence? 678
4° Si le péché originel est également en tous? 682

QUESTION LXXXIII. — Du sujet du péché originel.

(Quatre articles).

1° Si le péché originel est plutôt dans la chair que dans l'âme? 685
2° Si le péché originel est dans l'essence antérieurement à ses puissances? 689
3° Si le péché originel infecte d'abord la volonté parmi toutes les puissances de l'âme? 692
4° Si les puissances précitées sont plus infectées que les autres? 695

QUESTION LXXXIV. — De la cause du péché selon qu'un péché est cause d'un autre péché.

(Quatre articles.)

1° Si la cupidité est la racine de tout péché? 699
2° Si l'orgueil est le commencement de tout péché? 702
3° Si en plus de l'orgueil et de l'avarice il y a d'autres péchés spéciaux qui doivent être appelés capitaux? 705
4° Si c'est à propos qu'on parle de sept péchés capitaux? 707

QUESTION LXXXV. — De la corruption du bien de la nature.

(Six articles.)

1° Si le péché diminue le bien de la nature? 713
2° Si tout le bien de la nature humaine peut être enlevé par le péché? . 716
3° Si c'est à propos que sont marquées, comme blessures de la nature étant la suite du péché, l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscence? 720
4° Si la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre est un effet du péché? 726
5° Si la mort et les autres défauts corporels sont les effets du péché? .. 728
6° Si la mort et les autres défauts sont naturels à l'homme? 731

QUESTION LXXXVI. — De la tache du péché.

(Deux articles.)

1° Si le péché cause quelque tâche dans l'âme? 736
2° Si la tache demeure dans l'âme après l'acte du péché? 739

QUESTION LXXXVII. — De l'obligation à la peine.

(Huit articles.)

1° Si l'obligation à la peine est un effet du péché? 742
2° Si le péché peut être la peine du péché? 745
3° Si quelque péché cause une obligation à des peines éternelles? 748
4° Si au péché est due une peine infinie en étendue? 753
5° Si tout péché entraîne l'obligation à une peine éternelle? 755
6° Si l'obligation à la peine demeure après le péché? 758
7° Si toute peine est en raison de quelque faute? 762
8° Si quelqu'un est puni pour le péché d'un autre? 766

QUESTION LXXXVIII. — Du péché véniel et du péché mortel.

(Six articles.)

1° Si c'est à propos qu'on divise le péché véniel contre le péché mortel? 771
2° Si le péché mortel et le péché véniel diffèrent par leur genre? 778
3° Si le péché véniel est une disposition au péché mortel? 787
4° Si le péché véniel peut devenir mortel? 790
5° Si la circonstance peut faire qu'un péché véniel soit mortel? 792
6° Si le péché mortel peut devenir véniel? 796

QUESTION LXXXIX. — Du péché véniel en lui-même.

(Six articles.)

1° Si le péché véniel cause une tache dans l'âme? 799
2° Si les péchés véniels sont convenablement désignés par le *bois*, le *foin* et le *chaume*? 802
3° Si l'homme dans l'état d'innocence pouvait pécher véniellement? 806
4° Si l'ange bon ou mauvais peut pécher véniellement? 810
5° Si les premiers mouvements de la sensualité dans les infidèles sont des péchés mortels? 812
6° Si le péché véniel peut être en quelqu'un avec le seul péché originel? 815

Toulouse. Imp. Douladoure-Privat, rue S.-Rome, 39. — 641

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

1054.